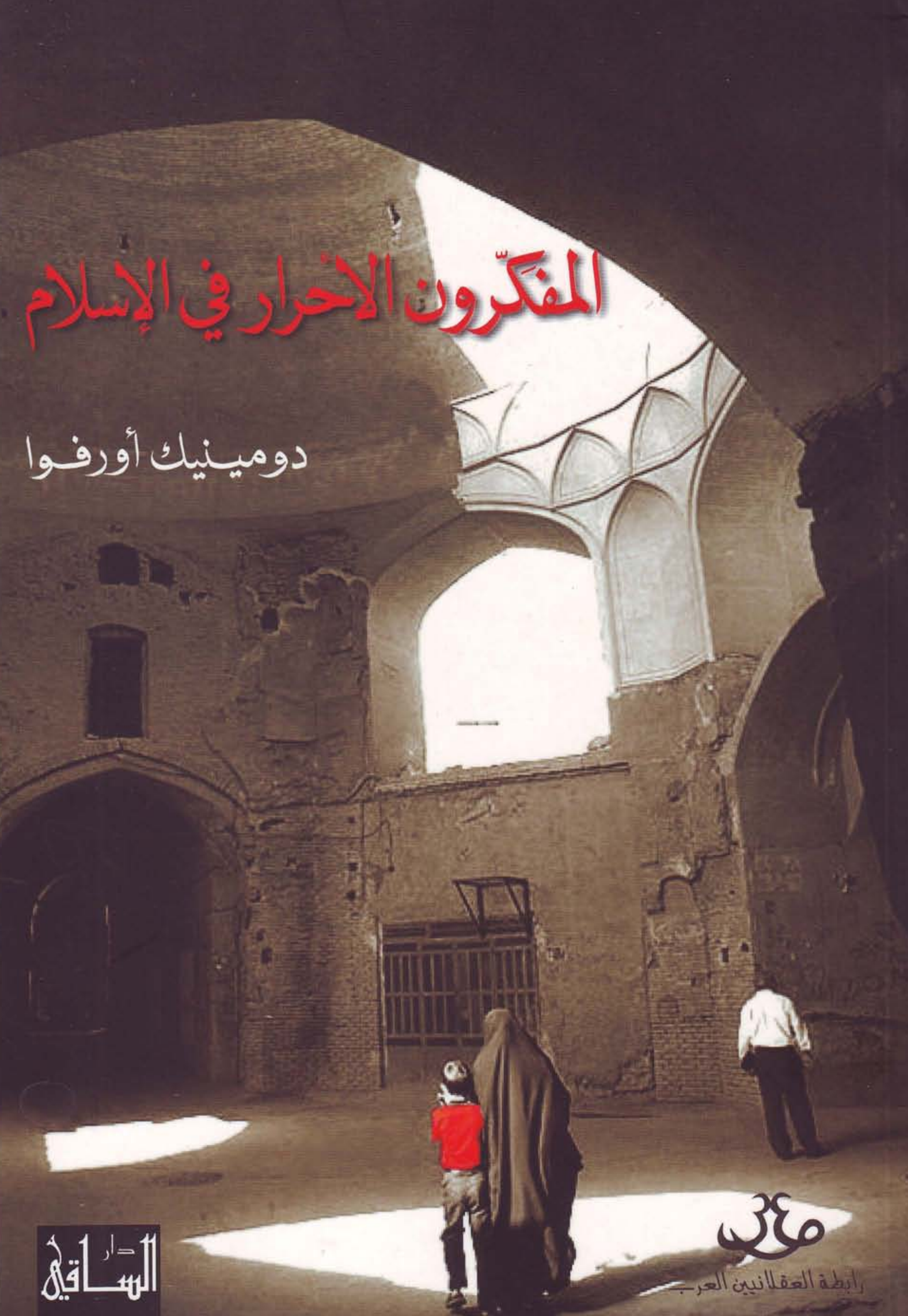
المفكّرون الأحرار في الإسلام

دومينيك أورفوا



دار الساقي

رابطة العقلانيين العرب

تصميم الغلاف: ماريا شعيب

دومينيك أورفوا

المفكّرون الأحرار في الإسلام

تساؤلات المفكّرين العرَب المستقلّين حَول الدّين

ترجمة

د. جمال شحيّد

مراجعة

د. مروان الداية

DAR AL SAQI
دار الساقي

رابطة العقلانيين العرب

Dominique Urvoy, *Les penseurs libres dans l'Islam classique*

الطبعة الأولى ٢٠٠٨

ISBN 978-1-85516-283-9

دار الساقي
بناية تابت، شارع أمين منيمنة (نزلة السارولا)، الحمراء، ص.ب: ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان
الرمز البريدي: ٦١١٤ ـ ٢٠٣٣
هاتف: ٣٤٧٤٤٢ (٠١)، فاكس: ٧٣٧٢٥٦ (٠١)
e-mail: alsaqi@cyberia.net.lb

رابطة العقلانيين العرب
e-mail: arabrationalists@yahoo.fr

المحتويات

مقدمة

«لو أتيت السوق بدراهمك تشتري بعض السلع فأتاك الرجل من أصحاب السلع فدعاك إلى ما عنده وحلف لك أنه ليس في السوق شيء أفضل مما دعاك إليه، لكرهتَ أن تصدّقه، وخفتَ الغبن والخديعة ورأيتَ ذلك ضعفاً وعجزاً منك حتى تختار على بصرك وتستعين بمن رجوتَ عنده معونة ونصراً».

ابن المقفع

كتب هذه الكلمات عام ١٣٥ هـ (٧٥٢ م) أحد أشهر الكتّاب في العالم العربي، وهي تدلّ على الظهور المبكّر للحس النقدي في المجال الديني داخل هذه الحضارة، وتتعارض تعارضاً شديداً بعامة مع الصور النمطية السائدة التي تتراوح بين العناد اللّين والعنف التعصبي. إلى أي حد يمكن اعتبار هذه الصور نتيجة للجهل بالآخر؟ وإلى أي حد تجد تبريرها لدى شتى الحركات السلفية التي ما زالت منذ القرن الثالث/ التاسع على الأقلّ تسعى، وبشكل دوري، لفرض أنماط شتى من الصراطية(*) على العالم العربي وعلى الإسلام؟ لن نخوض في ذلك إلاّ بشكل غير مباشر، لأنّ هدفنا هنا هو لفت الانتباه إلى أنّ هذا الحس النقدي موجود داخل المجال الديني. ولكن مقاربة ظواهره تصطدم في العالم العربي بالمفارقة التالية: إنّ الردود على التفكير النقدي هي التي استأثرت إجمالاً باهتمام الباحثين. ولكي نفهم مدى ذلك، سأقوم بمقارنة يمكن أن نسميها بـ «مفارقة الورّاقين».

(*) الصراطية: المذهب الذي ينتصر للعقيدة القويمة ORTHODOXIE (م).

من يتردد على أكشاك الورّاقين[*] يجد على رفوفها صورة للفكر الفرنسي في القرن الثامن عشر مختلفة جداً عن الصورة التي لقنته إياها المدرسة. فأثناء الدراسة لم يحدثه الأساتذة، بالنسبة إلى تلك الفترة، إلاّ عن الكتّاب المناوئين صراحة للدين أو عن الكتّاب الذين اعتبروه مجرد ضمانة للأخلاق وعارضوا في الوقت نفسه الأديان المؤسسة وتصدوا لأشكال الصراطية. وإذا حدثوه عن كاتب عبَّر عن وجهات نظر الكنيسة، فليس ذلك إلا من باب التنفير، صنيعهم مع الأسقف «بومون» (Mgr de Beaumon) الذي لا يأتي له ذكر إلاّ بسبب إدانته «روسو»، وفي معرض التقديم لرسالة هذا الأخير في الدفاع عن نفسه. كذلك لا يذكر اسم الكاهن «برجييه» (Bergier) إلاّ لإبراز إبداع «روسو» أو «دولباك» (d'Holbach).

مع ذلك يبقى سهلاً أن نجد لدى الورّاقين طبعات فريدة لكتاب «**دفاع عن الدين المسيحي ردّاً على مؤلف المسيحية المكشوف قناعها**» (Apologie de le religion chrétienne contre l'auteur du christianisme dévoilé) أو لـكـتـاب «**مذهب التأليه الطبيعي مدحوضاً بأدلته أو النظر في مبادئ الكفر المبثوثة في شتى كتب السيد روسو**» (Déisme refuté par lui-même ou examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers ouvrages de M. Rousseau) أكـثـر مما نجد الأعمال التي تهاجمها! بعامة ترك لنا القرن الثامن عشر أدباً دينياً وفيراً أكثر اتساعاً بما لا يقاس من الأدب الذي كتبه أعداؤه. وإذا أمعنّا النظر نجد أنّ هذا الأدب الديني أو الدفاعي لا يُستهان به من ناحية المضمون، وأنه يستطيع أحياناً أن يقدّم تحليلات مبتكرة جداً. وفي الغالب يجهل قرّاء المركيز دي «ساد» (Sade) أنّ هذا الكاتب قد قرأ ووظّف ما كتبه الأب «برجييه» في نقد الأخلاق النفعيّة. ومع ذلك لم يعد يُقرأ هذا النقد.

ذلك أننا، منذ النهضة الأوروبية، تعودّنا النظر إلى تاريخ الفكر من زاوية الابتكار، وهو ابتكار يميل إلى الإعلان عن ذاته أكثر مما يثبت ذلك موضوعياً. وهناك من الباحثين من يظن أنّ الكتّاب «الصراطيين» لا يُعْنَون أحداً آخر سوى مؤرخ العقليات. وعندما يقرّون بأنّ هذا الحكم كان متسرعاً جداً، فإنهم يعتبرون أنفسهم

(*) الوراقون: باعة الكتب العتيقة في فرنسا (م).

منصفين إذ يضيفون إلى مؤلَّفهم في تاريخ الأفكار فصلاً صغيراً يدرس هؤلاء الكتّاب بشكل جماعي، ولكن غالباً ما يهمله القارئ، لأنه أقحم بين الفصول المكثفة التي كرّست «للشخصيات الفردية» الكبرى.

والحال أنّ العكس تماماً هو الذي حصل في دراسة الفكر العربي. فالمؤرخون هم الذين قاموا بهذه الدراسة، فحبذوا بالتالي الكتّاب «التمثيليين». ولئن يكن «الفلاسفة» Falasifa، أي الكتّاب الذين ينتمون إلى تراث الفلسفة القديمة، قد احتُرِموا إلى حدّ ما، فلأنهم فرضوا أنفسهم على تراثنا الغربي عن طريق الترجمات القروسطيّة. ولكن هذا لا يمنع أنّ العديد من الأخصائيين في الإسلاميات نظروا بحذر إلى هؤلاء الكتّاب واعتبروهم هامشيين، وقد شجعتهم على هذه الرؤية طائفة من الفلاسفة ممّن لم يريدوا - وعلى الأرجح لم يعرفوا - تحديد الخلفية الإسلامية لهؤلاء الكتّاب الذين اقتبسوا من اليونانيين وبقيت ذهنيتهم عربية. وبالمقابل، تمّ تركيز الاهتمام على المتكلمين الذين اعتُبروا المعبّرين عن صفاء الفكر العربي الإسلامي.

بديهي أنّ هذه الرغبة في إبراز البنية الفكرية الجماعية التي يمكن أن تصاحبها تحليلات فردية لمّاحة هي رغبة مشروعة تماماً. ولكن ألا يؤول ذلك إلى تبنّي وجهتي نظر متناقضتين بخصوص الفكر الغربي والفكر العربي؟ وبتعبير أكثر فجاجة: هل يتعيّن على المستعرب ألا يرى فيهم سوى كتّاب يحتقر نظراءهم إذا كان مختصاً بالقرن الثامن عشر في فرنسا مثلاً؟

إنّ هذه الازدواجية لا ترتبط فقط بـ «مفارقة الوراقين» التي تنمّ بسعة انتشارها عن الطابع الذاتي للصورة المتداولة عن القرن الثامن عشر بوصفه القرن الذي انتشر فيه التفكير الحر؛ وإنما يمكن استقراؤها بشكل طبيعي من مثالب البحث العلمي في هذا المجال. فقد عرفتْ دراسة الكتّاب المناوئين للصراطية الذين نعتوا في التاريخ الإسلامي القديم بالزنادقة (سنعود إلى هذا المصطلح) مرحلة أولى من الازدهار ما بين ١٩٢٠ و١٩٦٠ تقريباً في الأبحاث التي قدّمها كلّ من هـ. س. نيبرغ (Nyberg) وم. غويدي (M. Guidi) وب. كراوس (P. Kraus) الخ. وقد سعى بعضهم إلى التشديد على طابع القرن الثامن عشر لدى هؤلاء الكتّاب القدامى (ف. غابرييلي

F. Gabrieli). ولكن ما إن اقترحتْ أول توليفة لهذه الأبحاث[1]، حتى شكك بعض المستعربين الكبار بفائدتها بحجة أنّ هذه الأبحاث «قد تفتّش عن الحالات الناشزة عندما تعتبر أنها تستطيع التعبير عن شيء ممتع ومحترم أكثر مما قالته فعلاً، مع إبداء الأسف في الوقت نفسه لأن الغلبة في التاريخ لم تكن لأولئك الكتّاب»[2].

يجب إذن أن نأخذ بعين الاعتبار هذا التذكير المفيد بتحاشي إعادة صنع التاريخ مرة ثانية. ولكن إذا خفّ على هذا النحو الاندفاع، فهذا لا يعني أنه يجب إلقاء الطفل مع ماء الحمام[*]. فقد رأى ج. فان إس (J. Van Ess) أنّ الزنادقة يستطيعون أن يقدموا لنا معلومات عن ذلك الفكر الدفاعي الذي يبقى مركز الاهتمام لدى الأخصائيين في الإسلاميات. وحالياً تتفتق دراسة الفكر الحر عن أبحاث جديدة (انظر س. ستروومسا S. Stroumsa وملحم شكر) حظيت نتائجها باهتمام علمي كبير.

سيكون كلامي هنا أكثر تواضعاً ولكنه سيكون أيضاً أكثر اتساعاً. وبدون المبالغة في قيمة الكتابات النقدية التي قدمت الحافز التاريخي للأدبيات الدفاعية، وبدون الإصرار على إيجاد تعسفي لفكر فلاسفة عصر الأنوار في تلك الكتابات، لم أرغب فقط في أن أكرس نفسي لهذا الفكر النقدي مركّزاً على محاوره ومُبرزاً تماسكَه وغزارته بذاته - وليس في ما أثاره عبر التاريخ - وإنما أيضاً في إظهار امتداده **الإيجابي** عبر مجموعة من المواقف التي لا تندرج في إطار المدارس المعروفة.

لقد ظهر النقد الديني في العالم الغربي في فترة متأخرة وانتصر بسرعة بحيث أُغفلت الردود الدفاعية والسجالية العديدة، والمتميزة أحياناً، التي أثارها. أما في العالم الإسلامي فقد ظهر النقد الديني في فترة مبكّرة جداً؛ ولئن اختفى إزاء تغلّب الصراطيات المختلفة، فإنّ ذلك لم يحدث بفجاجة وإنما بتحوّل تدريجي. ولئن خُنق النقد أمام هذه التحوّلات في نهاية المطاف، فهذا لا يمنع من أنه يقدّم لنا بعض المعلومات.

---

(١) ف. غابرييلي: الزندقة في القرن العباسي الأول. فصل في كتاب **تبلور الإسلام**، باريس، ١٩٦١، ص ٢٣-٣٨.

(٢) ر. برونشفينغ، مناقشة هـ. نيبرغ: «محنة عمرو بن عبيد وابن الريوندي»، في كتاب **العصر الكلاسيكي والأفول الثقافي في تاريخ الإسلام**، باريس، ١٩٥٧، ص ١٣٧.

(*) تعبير فرنسي يشير إلى التخلص من كل شيء (م).

إنّ التقويم الكمي، بالارتكاز إلى حجم المؤلفات المكتوبة أو عدد المنتمين إلى التيار السائد، هو فقط مؤشر وجود، ولا يعتبر بذاته معياراً للكيف في مجال الفكر. هنا أيضاً قد نستنير بالمقارنة التالية: لم يعرف فكر ابن رشد صدى في العالم العربي إلاّ في القرنين التاسع عشر والعشرين بتأثير من الاستشراق. ولم يستمر، بصورته الرشدية الغربية الملتوية، إلاّ في أوساط اليهود والنصارى الأوروبيين؛ ومع ذلك، يظهر الآن كعنصر من العناصر الأساسية في الفكر العائد إلى العصر الوسيط. وأكثر من ذلك - وهذا ما حاولت إثباته في مكان آخر -(٣) فإنه يجسّد أروع تجسيد المثال الأعلى للفكر العربي المألوف من حيث هو «شرح» على بعض المعطيات (المستنبطة من التنزيل من منظور إصلاح الموحدين في جانبيه الفقهي واللاهوتي، أو المستقاة من التراث الثقافي في قسميه العلمي والفلسفي). إنّ التشكيك في صراطية ابن رشد لا يغيّر شيئاً من ذلك. وبالمقابل، إنه يلفت النظر إلى وجود موقف آخر، داخل العالم العربي في القرون الوسطى، يمكن أن يوصف بالاستقلالية. ونعني هنا بالموقف الاستقلالي ذاك الذي يقيم مسافة بينه وبين موضوعه، حتى وإن انتمى إليه.

وبالفعل، ليس الكاتب المستقل كاتباً منعزلاً كل الانعزال بالضرورة، أو كاتباً لا علاقة له بأي حركة جماعية، أو خارج كل شكل من أشكال الدين، وهذا ما يهمنا هنا. بعضهم هو كذلك، ولكنهم استثناء. أما في أغلب الأحيان فيتعلق الأمر بشخص يقيم مسافة كافية بينه وبين مدرسته الفكرية ودينه، وذلك ليتمكن من طرح المسائل الأساسية وإثارة التساؤلات الجذرية. وبهذا المعنى أرى أن بسكال (Pascal) هو كاتب مستقل لأنه، في معرض منافحته عن المسيحية ودفاعه عن المنظور الجانسيني، يتسامى في كلا المجالين، ويتجاوزهما ليمعن النظر في شروط التفكير والإيمان. وكما هو الحال عند بسكال، قد يكون بين الكتّاب الذين سندرسهم كاتب أثار إشكالاً ما وادعى في آن أنه يحلّه. ولكننا، بخصوص هذه النقطة الثانية، نحيل القارئ إلى المؤلفات العامة في تاريخ الفكر العربي (أإسلامياً كان أم يهودياً أم نصرانياً)؛ أما ما يهمنا فهو التساؤل بذاته.

---

(٣) د. أورفوا: **ابن رشد** (بالإنكليزية)، لندن نيويورك، ١٩٩١، وترجمته إلى العربية، القاهرة ١٩٩٣.

لماذا التساؤل؟ الأمر في منتهى الأهمية بخصوص الفكر العربي، لأن التباين مع الغرب يتجلى بوضوح في هذه النقطة تحديداً. ذلك أن الغرب يعيش بتأكيده على الفرديات بذاتها. فكل كاتب يقدم نفسه كما لو أنه يتمتع باكتفاء ذاتي، ونحن نعلم بأية عنجهية استطاع ديكارت مثلاً أن يفرض نفسه حتى اليوم بوصفه مجدِّداً جذرياً، في حين أنّ دراسات «جيلسون» (Gilson) أظهرت ديكارت مديناً للثقافة السكولائية برمتها. ويردّد جميع المفكرين المعاصرين تقريباً، عن وعي أو عن غير وعي، الأخيولة الديكارتية التي تصبح عند الضحلين منهم لعبة يقصد منها الابتكار للابتكار. على العكس، نرى عند المفكرين القدامى، ولا سيما عند المفكرين العرب، إصراراً على الانتماء إلى تقليد معين، وإن كانوا يتركون التقاليد تتجابه، أو التأويلات تتباعد داخل التقليد نفسه؛ وهذا ما يبتعث شكلاً من الابتكار أكبر وأهم من الابتكار المقصود لذاته. ولكننا لا نكتشف ذلك إلا لاحقاً لأنه ليس هدف الكاتب. وحتى المواقف الأكثر تطرّفاً - أأتت من وضع المفكر نفسه (كما هي الحال في النقد اللاذع لدى ابن حزم) أم من الطابع الغرائبي للمقولات المقدّمة (كاستخدام أحمد بن حائط نظرية التقمّص) - يمكن أن توظَّف للدفاع عن شكل من أشكال الصراطية[٤]. من النادر ألا يبحث المفكرون العرب في الفكر إلاّ عن ثقافة أو إنشاء ذهني تكمن قيمتهما في ذاتهما. فمن الضروري إذن التوقف عند أشكال الحث على التفكير الجذري، مهما كانت هذه الأشكال نادرة.

ومن بين الأشخاص الذين يوازون، في العالم العربي القديم، خصوم برجييه (Bergier) الغربيين - إذا اختزلنا - نقول هناك فئتان: أولاً الملحدون الصريحون، أو الانعتاقيون على الأقل، ولكننا لا نملك لهم نصوصاً يمكن أن تدخل في حقل تاريخ الفكر؛ وجلّ ما لدينا منهم بعضُ العناصر الشعرية؛ وقد كُتبتْ حولهم دراسات تاريخية[٥]. وهناك ثانياً المفكّرون الذين انتقدوا الشأن الديني **من داخله**. وعند هؤلاء

(٤) بالنسبة للحالة القصوى التي أوردها ابن حائط، أنظر تحليل د. توماس، **السجال ضد المسيحية في الإسلام المبكر**: *Anti-Christian Polemic in Early Islam*، كامبريدج، ١٩٥٧، ص ١٣٧.

(٥) ج. فايدا: «الزنادقة في ديار الإسلام في بداية العصر العباسي». (بالفرنسية)، مقالة في مجلة Rivisita degli Studi Orientali، السنة XVII، والعدد II - III، ص ١٧٣-٢٢٩؛ ملحم شكر: **الزندقة والزنادقة في الإسلام حتى نهاية القرن الثاني هـ - الثامن م** (بالفرنسية)، دمشق، =

سأتوقف هنا لثلاثة أسباب:

١ - يتوفر لدينا عدد من الوثائق المحدودة ولكن لا يُستهان بها.

٢ - برز هذا التيار كتيار أخصب بكثير من التيار السابق؛ وسنرى أنّ شكلاً من أشكال المنطق الداخلي لعب دوراً فيه، حتى ولو لم تتوفر اتصالات مباشرة بين ممثليه. وقد تجلى هذا المنطق من جهة بنضج المسائل المطروحة، ومن جهة أخرى بردود أفعال مجمل المنافحين الصراطيين.

٣ - بما أنّ الموضوع يتعلق بمواقف مستقلة عن مواقف الأكثرية ويصطدم معها، فإنّ الإشكاليات نفسها كانت تستأنف دوماً من جديد ولكن في سياقات مختلفة، مما أدّى بذاته إلى إثراء المنظور وقدّم لنا معرفة أكبر.

أجل، لهذا السبب اخترتُ أن أُسمي هذا التساؤل بالتساؤل **العربي**، بالإحالة إلى الطابع الخاص للعالم الإسلامي القديم الذي كان يدرج ديانات شتى في إطار فقهي إسلامي وتحت كنف لغة الثقافة: أي اللغة العربية. والحال أنّ المأثرة العربية هي مأثرة لغوية لا يستطيع أحد مصادرَتها. إذ سيعبر بالعربية كلّ من السوريين والرافديين والفرس والأندلسيين، الخ... وسيعبر بها، إنْ قناعةً وإن اتفاقاً، المسلمون واليهود والنصارى، بل بعض المفكرين ممن لا ينتمون إلى أي من هذه الأديان كالرازي. وتعني اللغة المشتركة من جهة الخضوع لمنطق واحد في التعبير، ومن جهة أخرى الولوج إلى مخزون ثقافي مشترك. وفي هذا المخزون الثقافي تتبوأ الظاهرة الإسلامية مكان الصدارة طبعاً، وذلك لأسباب تاريخية جعلت من اللغة العربية لغة الثقافة في الأقاليم التي احتلها أتباع النبي العربي محمد، وشغل فيها نقد الإسلام بالتالي مكانة مهمة، ولكن دون أن تكون حصرية.

إن المفكرين الذين سنتعرض لهم ليسوا «تمثيليين» بالمعنى السوسيولوجي، وإنما هم «كاشفون» للطاقات الخاصة بثقافة ما. لقد تنوقلت أطروحات فيما بينهم، أو صدرت عنهم، على العكس، مساعٍ شخصية تماماً. لكن الجميع فكروا في معطى

= ١٩٩٤؛ ج. فان. إس: **علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة. تاريخ الفكر الديني في الإسلام المبكر** (بالألمانية)؛ برلين - نيويورك، ١، ١٩٩١، ص ٤١٦-٤٥٦؛ ٢، ١٩٩٢، ص ٤-٤١.

قائم، وهذا المعطى هو ثقافي، وبالتالي سوسيولوجي بوجه ما. ولا يقدّم لنا هؤلاء المفكرون «فلسفة عربية»، بل **تفكيراً فلسفياً حول ما يتضمنه كون المرء عربياً أو مستعرباً**. وهم يعيشون العروبة بوصفها شرط وجود فعلياً، ويتجنبون على هذا النحو أقنمتها، صنيع ما يفعل بعض منظّري «الأصالة» أو «العقل الإسلامي» بين معاصرينا. إنهم يقدّمون شهادة، ومكمن الفائدة في هذه الشهادة أنهم لم يقدّموها بهذا الهدف؛ ذلك أنّ المرء يموّه دائماً عندما يمثّل دوراً.

لننظر إذاً في السياق الذي أباح هذه العبارة، وفي أبعاد هذه الإباحة.

لكي نحدّد هذا السياق، سنصطدم بصعوبة أولى تكمن في كون التراث الفكري العربي تراثاً يعشق المناظرة، وكونه يعطي بالتالي معلومات ملتوية جداً. ونتلمس ذلك من المعاناة التي يكابدها الباحثون عندما يحددون الموقع الدقيق لهذا المفكر أو ذاك، إذ تتجاذبهم من جهةٍ النصوص الأصلية المجزوءة في أغلب الأحيان، وكتلةُ التفنيدات والاعتراضات والافتراءات من جهة ثانية. وفي موضوع بحثنا الحالي يشمل هذا الملمح بالضرورة الإدانات التي أُنزلت بـ «مهزومي التاريخ». وفي ديار الإسلام عُبّرَ عن هذه الإدانة من خلال كلمة **زنديق**. وكانت هذه المفردة الفارسية تعني أصلاً المزدكيين غير الصراطيين ثم المانويين. وفي بداية الحقبة الإسلامية، دلّت المفردة على شخص ذي ميل أو اعتقاد ثنوي (وهكذا خُلِط بين المانوية والمزدكية). وقد بقيت الكلمة متداولة بعض الوقت في بلاد الرافدين، ثم في إيران لمدة طويلة. ولقد حوربت الأشكال الظاهرة من الزندقة محاربة مباشرة. ولخشية المنتصرين من عودة المعتقدات البائدة أسرفوا في استعمال المفردة وألصقوها بكل من خرج خروجاً ملحوظاً عن الرأي الشائع وبدا أنه يعرّض أمن الإمبراطورية الإسلامية للخطر.

ولحسن الحظ لم يمرّ جميع المفكرين في هذا الغربال الوحيد. وهكذا حُفظت لنا نصوص عديدة بتمامها، ولا سيّما إذا كان مؤلفوها من غير المسلمين. ولكننا حتى في هذه الحالة لا نستطيع تجاهل الخلفية الإسلامية، إذ تعلّق الأمر بالإطار الفقهي والاجتماعي الذي تطور الجميع فيه، شاؤوا أو أبوا.

يجدر بنا الآن أن نتمهل قليلاً لننظر في أصل هذه المسائل التي ستثار. لا شك أنّ الموضوع شاسع، لذا سنكتفي بإبراز الخطوط العريضة فيه.

هناك مفارقة أشار إليها المفكرون القدامى إذ قالوا: إنّ الإيمان لا يؤمر به أمراً، ومع ذلك فإنّ الأديان تأمر به. فقد «أدين سقراط بعدم الإيمان بالآلهة التي تؤمن بها المدينة»[٦]. وقبله أُدين بروتاغوراس (حوالى ٤١٦ ق.م)، وبعده أُدين أرسطو (٣٢٣ ق. م)، وكلاهما لوحق قضائياً للأسباب نفسها، وكلاهما اضطرّ للهرب؛ وقال أرسطو إنه هرب كي لا يرتكب الأثينيون جريمة ثانية بحق الفلسفة. وقد أقيمت هذه الدعاوى التكفيرية الثلاث خلال أقل من قرن ضد شخصيات مرموقة في المدينة التي اعتُبرت منارة للعقل وقتئذ، وكان الدافع الوحيد إليها وجود دين قومي، شأن معظم الأديان في الحالات الأخرى (إما في مقاصدها أو في مسالكها الفعلية). والحال أنّ الدين القومي، بالتعريف، يقتضي الانتماء، ولا يستطيع المرء أن يعارضه إلا إذا ذهب أبعد في الاتجاه نفسه: وهكذا يدافع سقراطُ في محاورة أفلاطون عن نفسه مدعياً أنه أتْقى من مناوئيه، لأنه لا يستطيع إلاّ إطاعة شيطانه[٧]. وفي أيامنا ما زالت الأديان غير المجهور بها، والمتمثلة بالإيديولوجيات السياسية، تطالب بانتماء مماثل كما أظهر ذلك عدد من الكتّاب المختلفي المشارب، مثل آرثر كوستلر (A. Koestler) وموريس بارديش (M. Bardèche)[٨].

ولكن يجب ألا يُساء فهم معنى كلمة **قومي**. فالدين هو بامتياز موضع السلطة لأنه يبرّر نفسه بنفسه. وتتدخل الأشكال العينية للسلطة (الكهنوتية والسياسية. . .) لتقترح تعريفاً للشأن الإلهي (تسمية المعبودات واستبدال معبود بآخر. . .)، ولكن الشأن الإلهي تبقى له سمته الخاصة. أما الأطروحة القائلة بأنّ «الدجالين» يتلاعبون بتصديق العامة، فغير كافية ولا تستطيع أن تشرح إلاّ بعض أشكال التدين، وليس جميعها بالتأكيد. فقد لفتَ الإناسيون، من أمثال ف. بواس وكلود ليفي ستروس، النظر إلى قصة رجل من قبيلة «كواكيوتل» (Kwakiutl) حاد الذكاء تدرب على السحر ليفضح أحابيل السحرة. وعندما أصبح واحداً منهم وأدرك الآليات النفسية المستخدمة لدى المريض والتي تفسر نجاحه الشخصي، لاحظ أولاً أنّ بعض

(٦) أفلاطون: **دفاع سقراط**، ص ٢ b.

(٧) المرجع السابق، ص ٢٧ c وما يليها.

(٨) انظر للأول: **الصفر واللانهاية** *Le Zero et L'Infini*، ١٩٤١، وللثاني: **رسالة إلى فرانسوا مورياك** *Lettre à François Mauriac*، ١٩٤٧.

الممارسات كانت أكثر كذباً من غيرها، ثم اعترف أخيراً أنه رأى على الأقل شمانياً (كاهناً عرّافاً) حقيقياً (وذلك لأنه لم يكن يقبض المال ولم يكن يضحك البتة).[٩]

ولأنه لا يمكن بسهولة اختزال الديني إلى ما هو محض إنساني، فإن المعارضة الدينية الداخلية هي ظاهرة قديمة جداً. نجد في الأدب السومري الذي يرتقي إلى الألفية الثالثة قبل الميلاد قصيدة نستطيع نعتها بأنها قصيدة «أيّوب السومري»، كما يمكن أن نجد في الآداب المصرية والرافدية والفينيقية موضوعة «الإنسان الصالح المعذّب» الذي يشكك في الإله بسبب معاناته بالذات[١٠]. وعلى هذه الفضيحة تردّ الوثنية المتعددة الآلهة بقولها: إنّ الإنسان يراوح بين الإرادات المتعارضة لآلهة مختلفين. وهذا الحل لا يرضي بالضرورة الإنسان المعذّب (يقول أحد النصوص الفرعونية إنّ شخصاً كهذا لا يجد مخرجاً سوى الانتحار) ولكنّه يُطَمْئِن معظم الذين لا يمرّون مباشرة بمحنة. وقد تُستخدم المأساة اليونانية كـ «تطهير» (Catharsis) تتألم فيه العامّة بالوكالة، إذ إن مسرحة الفضيحة النفسية تشكّل بحد ذاتها جواباً عنها.

في المجال الذي يهمنا، لم يتميّز التوحيد في بداياته عن الأديان الأخرى. فالموسوية أدخلت الشريعة الدينية، ولكنها جعلت منها مبدأ حركة قومية قائمة على العبادة. وكان يتعيّن على الأنبياء أن يذهبوا أبعد من ذلك وأن يقيموا علاقة مباشرة بين كل فرد من الأمة وبين الله. وقد تميّز التوحيد عندئذ تميّزاً واضحاً عن جميع أشكال الإيمان التي وُجدت لدى الشعوب القديمة، ثم وجد تتمته في عهد الله مع شعب إسرائيل. وقد أوجز سفر «تثنية الاشتراع» هذين الملمحين عندما قال: «اسمع يا إسرائيل. إنّ الرب إلهنا هو ربّ واحد» (الاصحاح٦، الآية ٤). وتواجهنا هنا مشكلة جديدة، مفادها أنّ المؤمن لم يعد يتعامل فقط مع إله (آلهة) الأمة، بل مع

(٩) كلود ليفي ستروس: **الاناسة البنيوية** *Anthropologie Structurale*، باريس، ١٩٥٨، ص ١٩٢-١٩٦ من النص الفرنسي.

(١٠) انظر مسرداً بهذه النصوص المختلفة، ومقارنة بالأدبين اليوناني والهندي، في كتاب ج. ليفيك (J. Lévêque): **أيوب وإلهه. محاولة في التفسير واللاهوت التوراتيين**، باريس، ١٩٧٠، ص ١ - ١١٦.

Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique.

الله بألف ولام التعريف. بيد أنّ هذه المسألة ليست وقفاً على التوحيد، حتى ولو ظهرت معه للمرة الأولى؛ وستواجهها الوثنية هي أيضاً، ولو في فترة متأخرة جداً، أي في فترة المسيح، عندما أصبحت المسيحية ديانة كونية. ولكنّ الصبوّ إلى الكونية، مهما كان، لن يتوصّل أبداً إلى التخلص عملياً من الحوامل الدنيوية للعبادة وللشعائر بعامة.

إلاّ أنّ هذا التغيير أدّى إلى تعديل في شكل الإيمان؛ فلم يعد هذا الإيمان انتماءً اعتقادياً فحسب، بل اقتضى أيضاً طهارة القلب والاقتناع الحميم اللذين وحدهما يجعلان العبادة صالحة. وربما كان المطلب مسرفاً، لأن الأنبياء - كي يعوّضوا نوعاً ما عن الطابع الفردي الذي بات يتجلبب به الإيمان - ربطوا كرازاتهم ورجاءهم بالوجود الدنيوي والسياسي للأمة. وهكذا وجد بين الباحثين من ينوّه مبكراً بـ«إيمانهم الذي لا يتزعزع بالمستقبل»[11]، إذ تراجعوا عن الاعتقاد المشترك بوجود عصر ذهبي ضائع، وأكدوا أن غِيَر التاريخ هي تربية إلهية. وقد تعزّزت هذه الفكرة بعد سبي بابل إذ انكفأ اليهود على أنفسهم وقطعوا صلتهم نهائياً بباقي الشعوب، لأنّ ملكوت الناموس قد قام.

في هذه السيرورة، لم يعد الإيمان اعتقاداً فحسب، بل أصبح ثقةً في المقام الأول. وكل قصة إبراهيم مركّزة على هذا الجانب، أي الذهاب إلى أرض مجهولة سيحددها الله له لاحقاً: «فانطلق إبرام، كما قال له الرب» (سفر التكوين، الإصحاح ١٢، الآية ٦). ووعده الله بذريّة: «فآمن إبرام بالرب، فحَسِب له ذلك براً» (التكوين، ١٥، ٦). وأخضع إبراهيم كل عواطفه البشرية للأمر الإلهي: «بما أنك فعلتَ هذا الأمر ولم تمسِك عني ابنك وحيدك، لأباركنَّك» (سفر التكوين، الإصحاح ٢٢، الآية ١٥).

وذهب الأمر بالأنبياء إلى حد تأويل اصطفاء الله لإسرائيل (تثنية الاشتراع، ٦ : ٧) على أنه طلب لثقة مطلقة تستبعد اللجوء إلى أي إله آخر. وكي يعزّز أشعيا من عزيمة آحاز ملك يهوذا ليصد الهجوم الذي شنّه عليه «رصين» ملك آرام، هتف

---

(١١) أ. روس: **تاريخ اللاهوت المسيحي في العصر الرسولي**، الطبعة ٢، ستراسبورغ - باريس، ١٨٦٠، الجزء الأول، ص ٣٨.

قائلاً: «وبعد خمس أو ست سنوات يُحطَّم افرائيم فلا يبقى شعب. . . وأنتم إن لم تؤمنوا فلن تأمنوا» (سفر أشعيا، الإصحاح ٧، الآية ٨ - ٩).

ولكن لئن أفصح التوحيد على هذا النحو عن الوظيفة النفسية للإيمان، أي عن نجاعته إلى حدّ ما، فإنه لا يكفي لتجاوز التساؤل عن العدل الإلهي، وهو تساؤل سبق التوحيد وما كان لطبيعته الخاصة إلاّ أن تعزّزه، إذ أكدت أن كل شيء يأتي من لدن الله. وتنمّ التوراة عن هذا التمزّق من خلال التعارض الجليّ بين سفري المزامير وأيوب. فالمزامير[١٢] تَذْكر بإلحاح خبث البشر وتعارُضَه مع عدالة الله التي يكرر صاحب المزامير ثقته المطلقة بها. بل إنّ بعضهم يُطيل هذا التعارض ليدْخِل الطبيعة ضمن المقولة المستهان بها، وربما بسبب اضطراباتها[١٣] وآفاتها[١٤]، وخصوصاً بسبب طابعها الفاني الذي تهيمن عليه سرمدية الله[١٥]. ولكنّ النصوص السومرية والبابلية والفرعونية التي أشرنا إليها كانت ربطت الظلم بتكوين العالم ذاته. وداخل سفر المزامير نفسه نرى التعارض الأولي يتعزز بتعارض آخر، ألا وهو يقين خلاص الصالحين مقابل شقاء الظالمين الذين سيتخلى عنهم الله (انظر المزمور رقم ١١٥، الآية ٤ و٥). ويتجلى التجسيد القومي الضروري للإيمان حتى في الطريقة التي يوصف بها الظالمون بأنهم هم الذين «يرتكبون الشر»، دون أي توضيح آخر، وبخاصة أولئك «يترنحون في مسالكهم الوعرة»، وهذه عبارة فُسّرت على أنها تدل على أولئك الذين يتصاهرون مع الكفّار[١٦].

ويظهر سفر أيوب كملتقى لثقافات شتى. لقد كتب ج. ليفيك J. Lévêque: «قد تكون منطقة حران هي التي أخرجت القصة الأولى لأيوب؛ ولم تقدّم مصر سوى صور ونوعين أدبيين، هما البلاغة والاعتراف السلبي: ويُرجّح أن تكون بلاد

(١٢) وبخاصة الإصحاحات التالية: ٣٣، ٤٦، ٥٦، ٥٩، ٦٢، ٦٣، ٩١، ٣، ١١، ٢٢، ٢٧، ٣١، ١١٦، ١٢١، ١٣٠.

(١٣) المزمور ٤٦، ولكن يجب ألا يؤخذ النص بحرفيته، وإلاّ أخذ أبعاداً كارثية.

(١٤) المزمور ٩١، بيد أنّ المفسرين اليهود والقدامى فسروا ذلك على أنه من صنع الشيطان.

(١٥) المزمور ٧٠٢، ٢٦ - ٢٧: «في البدء أسستَ الأرض، والسماوات صنع يديك. هي تزول وأنت تبقى. . .».

(١٦) **المزامير**، ص ٥٠٦ من ترجمة بيرو، الجزء الأول.

الرافدين هي التي ألهمت حوارية أيوب مع أصدقائه، وهي التي تشكّل خلفية هذا السفر (. . . . . .) أخيراً فإن التوراة نفسها والمأثورات النبوية والزبورية والحكمية لإسرائيل لم تضع فقط تحت تصرف كاتب سفر أيوب مجموعةً من الصور التقليدية، بل خلقت أيضاً المناخ اللاهوتي الذي منح مأساة أيوب طلاوتها الحقيقية»(١٧). ولكن أليس هذا السفر أيضاً هو ملتقى شتى الأشكال التي يمكن أن يتجلى بها التذمّر وعدم الرضا إزاء كل معتقد قومي، في معظم الأحيان، على الصعيد الأدبي، ولكن أحياناً أيضاً على الصعيد الميتافيزيقي؟ يضاف إلى ذلك أيضاً أن البيئة التوراتية لا تثير دفعة واحدة الإشكالية بمجملها. ويبدو أن كتاب العهد القديم عرف صيغته الأولى في الإصحاحين الأولين فقط وفي الآيات ٧ - ١٧ من الإصحاح الأخير. وكان هذا النص البدئي يتماشى مع خط المزامير لأن أيوب كان إنساناً يقبل ويخضع، ولأن الله كان يكافئه ويعيد إليه أرزاقه. وكما في المزامير كان الجواب: «الله وحده يعلم»، مع التنويه بأنّ هذه العبارة ليست إجابة. وإنما بمناسبة سبي بابل (سنة ٥٨٧ قبل الميلاد)، والأزمة الأخلاقية التي نجمت عنه، تمّ التخلي عن هذا التصور الساذج وتولى كاتب جديد إدخال حواريات تتعلق بقيمة الوجود، وصار أيوب يظهر فيها كمتمرد يعاني من صمت الله(١٨).

ولكن دين اليهود، مع أنه ضمّ إليه سفر أيوب، بقي محصّناً من تأثيراته، لأنه أساساً دين عملي. ولقد أوضح «ماكس فيبر» (M. Weber) التعارض بين التطلع الجماعي - وأكاد أن أقول «التوجه السياسي» - لأنبياء إسرائيل وبين الاهتمام بالخلاص الشخصي الذي يمكن أن نجده في الأساطير البابلية، فقال: «ما يُفيد الإنسانَ هو أن يتصرف بموجب الوصايا الإلهية، وليس أن يتساءل عن معنى العالم»(١٩). ويذكّر م. فيبر بالأهمية التي كان يوليها بسمارك لقراءة المزامير لتكوين مواطنين صالحين.

إنّ مقولة سفر تثنية الاشتراع عن «الشِماع»، التي بقي مضمونها العقيدي فقيراً

(١٧) ليفيك: **أيوب وإلهه**، مرجع مذكور، ص ١١٥.
(١٨) أ. أبيكاسيس: **الفكر اليهودي**، ج ٣ (بالفرنسية) باريس، ١٩٨٩، ص ٣٥٧-٣٧٢.
(١٩) م. فيبر: **اليهودية القديمة** (بالفرنسية)، ترجمة ف. رافائيل. باريس، ١٩٧٠، ص ٤٢١.

جداً، قد استكملتها تدريجاً الأفكار الوافدة من سبي بابل والمعتقدات التي تغلغلت في أوساط الشعب، مما خلق بداية تفكير اعتورته الانقسامات. فالإيمان بقيامة الأموات يوم البعث، مثلاً، لم يذكره الأنبياء الذين سبقوا السبي، وربما دخل هذا الإيمان بتأثير من الزاردشتية، فالتقى بالفكرة القائلة بوجود ثواب مستقبلي، وأصبح جزءاً لا يتجزأ من إيمان اليهود في زمن المسيح، ولا سيما عند الفريسيين. ولكن حتى في ذلك العهد، بما أن سلطة التعليم الديني لم تحظ باعتراف عام وبما أنّ شتى أطياف اليهودية (من كهنة وفقهاء ومدارس حاخامية) كانت تهتم أساساً بمسائل الشعائر والسلوك، بقيت العقيدة بدائية. يقول «م. سيمون» (M. Simon): «لكي تتوضح هذه العقيدة وتتبلور كان يجب انتظار ابن ميمون (القرن ١٢) ومبادئه الثلاثة عشر التي لها، رغم وجودها في الشعائر الخاصة بالكنُس، سلطة تقليدية أكثر منها معيارية؛ ذلك أن اليهودية حتى في القرن العشرين ما زالت قبل كل شيء ذات نزعة صراطية عملية[٢٠].

وكذلك الحال في اليهودية التي أدمجت بالمملكة العربية بدءاً من القرن السابع م/ الأول هـ. فقد اتخذ التفكير النقدي منحيين. استمد الأول مصدره من المماحكات الفكرية الحاخامية القديمة. فمنذ أن وُضع التلمود ظهرت هنا وهناك معارضات قطعت مع طريقة الإفتاء السائدة والمعنية قبل كل شيء بالحيل الفقهية. فحول الأفعال المحظورة مثلاً يوم السبت، يقول التلميذ البابلي في الشبات الأول، العبارة الخامسة، ألف: لقد اعترض رابا قائلاً: «هل ناسخ الميشنا سيُجهِد نفسه ليعلّمنا كل هذه الحالات المهجورة؟» أو «هل ما يكرز به ميشنا: إنّ الأعمال المبتكرة هي أربعون ناقص واحد، واعترضتُ على ذلك، ما حاجتي إلى العدد؟» (تلمود بابل، الشبات ١، ٥ ألف والشبات ٦ باء). أما المنحى الثاني في التفكير فقد نجم عن تأثير السياق الإسلامي. فكما كان ابن ميمون هو وحده، ووحده فقط، مَنْ قرّر صياغة قانون إيمان يشبه بيانات «العقيدة» في الإسلام، كذلك فإنّ التفكير النقدي بخصوص الإيمان الذي كان يُنتهج داخل الإسلام كان يستطيع أن يتجاوز الإسلام

(٢٠) انظر كتابه **النِّحَل اليهودية في زمن المسيح** *Les sectes juives au temps de Jésus*، باريس، ١٩٦٠، ص ٨.

نفسه، ليشمل الأديان الإبراهيمية الأخرى وليرتدّ نوعاً ما عبر الزمن إلى الأصول. وهكذا طبّق «حيويه» على اليهودية النهج الذي نهجه ابن المقفع في الإسلام.

مع ظهور المسيحية، تنوّعت مسألة الإيمان. ففي الأناجيل الإزائية (Synoptiques) تحدث يسوع عن الإيمان في معرض كلامه عن المعجزات وعن فعّالية الصلاة. وهذا ما دفع اللاهوتي ر. بولتمان (R. Bultman) إلى القول: «إنّ كلمة **إيمان** عند يسوع ليس لها دور خاص، ولكنها ذات دلالة عن تصوّره للّه، لأن يسوع [...] لا يتكلم عن الإيمان بالله بشكل عام، بل يتكلم عنه فقط في سياق الإمكانيات المحددة والراهنة. وعنده أن الإيمان [...] هو القدرة، في فترات محددة من الحياة، على أخذ كلية قدرة الله مأخذ الجد»[٢١].

ومع بولس ويوحنا، ارتبط «الإيمان» بخضوع الإنسان لوحي الخلاص الإلهي[٢٢]. وهكذا ظهر شيء جديد كل الجدة، ألا هو الإيمان **بشخص** هو المسيح. وهكذا أيضاً يكون قد طال المسار منذ سفر المزامير، بل منذ سفر أيوب، الذي كان يرى أنّ الثواب هو في الدنيا. فقد حدث أولاً تقدمٌ في مجال الأخرويات مع إدخال فكرة التعديل(*)، أي، كما يقول أ. شفايتزر: «فكرة حق الصالح في أن يسمى صالحاً يوم الدينونة، وبالتالي، المشاركة في مجد الملكوت الإلهي»[٢٣]. ولكن هذا التعديل قد وُضع أساساً كمكافأة لاتّباع الوصايا. ويرى بولس، الذي قطع على هذا النحو صِلاته باليهودية قطعاً نهائياً، أنّ هناك تنافراً بين الناموس والأخرويات. فالناموس لا يستطيع أن يضمن ذلك التعديل، لأنه يهدف فقط إلى إفهام البشر الحريةَ التي أتى بها المسيح. وبحدّ ذاته لا يستطيع الناموس غير أن يظهر الخطيئة للعيان ويستنزل بالتالي اللعنة، إما لأنه لا يمكن أن يتحقق بكامله، وإما (انظر رسالة بولس إلى أهل غلاطية، الإصحاح٣، الآيتان ١٠ و١٩) لأنه يصطدم

---

(٢١) ر. بولتمان: **يسوع، الأسطورة ومسحها** (الترجمة الفرنسية)، باريس، دار نشر بايو، ١٩٦٨، ص ١٦١.

(٢٢) المرجع المذكور.

(*) التعديل justification: تعبير لاهوتي يقصد به الحكم يوم الدينونة بأن الإنسان كان عادلاً وصالحاً في الحياة الدنيا، فاستحقّ بالتالي النعيم دون الجحيم في الحياة الآخرة (م).

(٢٣) أ. شفايتزر: **صوفية الرسول بولس** (الترجمة الفرنسية)، باريس، ١٩٦٢، ص ١٨١.

بالجسد الذي يعدم كل استعداداته نحو الخير (رسالة بولس إلى أهل روما، الإصحاح ٣، الآية ٢٠؛ والإصحاح ٤، الآية ١٥، والإصحاح ٧، الآيات ١٧-٢٤). وهكذا لا يمكن للتعديل أن يأتي إلاّ من «الإيمان بالقدرة الافتدائية لموت يسوع المسيح»[٢٤].

مع رسالة يعقوب (الإصحاح ٢، الآية ١٩) ظهر شكل إيماني عقلي «يشكل جزءاً من مفهوم العالم ويتمثل باقتناع نظري محض بوجود الله»[٢٥]. وهذا الشكل العقلي هو بمثابة عودة إلى الموقف النفسي للديانات الوثنية ذات المنزع القومي الخالص، ولكن مع التوكيد على تطلعها نحو العالمية. ويؤوّل د. بولتمان ذلك على أنه نتيجة «للحاجة إلى التبشير ضد ديانة الشرك»[٢٦]. يُضاف إلى هذا أن ذلك الإيمان العقلي، الذي لا تذكره أصلاً رسالة يعقوب إلاّ لتقيم معارضة بينه وبين ضرورة الأعمال، سيتم تضخيمه تدريجياً: فمنذ أن كتب «هرماس» كتابه «**الراعي**»، الذي هو في المحصلة كتاب أخلاقي أساساً، باتت الوصية الأولى تنص على الإيمان بإله واحد خالق الكل. وتناط بهذا الفعل الإيماني الحياةُ الدينية بأسرها: «آمِنْ به إذن واخشاه، وبهذه الخشية كن عفيفاً»[٢٧]. وسيقتفي آباء الكنيسة هذا المسعى، ولكنّ سواهم سيذهب أبعد من ذلك. وهكذا تشدد شذرة غنوصية منسوبة إلى «أوكسيرنخوس» (القرن الثالث أو الرابع) على ذلك الجانب العقلي فتقول: «يسأل التلاميذ: يا معلم كيف سنجد الإيمان؟ أجابهم المخلص: بالانتقال من الظلمة إلى نور الرؤى. إنّ انبثاق العقل هذا يجعلكم تبصرون كيف يستطيع المرء أن يهتدي إلى الإيمان الواضح للآب الذي لا أب له»[٢٨]. ومنذ كتابة إنجيل برثلماوس (مصر، القرن الرابع) تمّ تفسير «الخطيئة بحق الروح القدس» على أنها، حصراً، «خطيئة بحق الإيمان»، وهذا يعني أنها تتماثل مع ترك الكنيسة الكاثوليكية للانضواء في صفوف الهرطقة[٢٩]. وهكذا، وعلى

(٢٤) المرجع السابق.

(٢٥) انظر د. بولتمان، مرجع مذكور، ص ١٦١.

(٢٦) المرجع السابق.

(٢٧) هرماس: **الراعي**، باريس، ١٩٦٨، ص ١٤٤-١٤٥ (الطبعة الثانية).

(٢٨) **الأناجيل المنحولة** (بالإسبانية). مدريد، ١٩٦٣، ص ٨٣.

(٢٩) المرجع نفسه، ص ٥٧٠.

الرغم من التأكيد على «الكثلكة»، أي العالمية، أعيدت الصلة مع شكل قومي من الإيمان.

لأول وهلة تبدو مقولة الإيمان التي نجدها في الأناجيل الثلاثة الأولى وكأنها موجودة في الإسلام، لأن هذا الأخير يشدّد باستمرار على قدرة الله الكليّة. ولكن هذا الإله النائي ليس قريباً من المسيحيّة إلاّ لأنه «الآب». وفي هذا الصدد يعيد الإسلام عقد الأواصر مع اليهودية من خلال الطابع الموضوعي للناموس (الشريعة)، في حين أن المسيحية ترى أنّ المعيار هو إرادة الآب الرحيم، على حد تعبير «أ. بوونايوتي» (E. Buonaiuti) إذ قال: «في كرازة يسوع يتجلى الآب، من منظور الأخلاق الإيمانية، على أنه **مغاير** في طبيعته، ليغدو **ذاتاً** في تضامن الحب»[٣٠]. ويرفض الإسلام كذلك مقولة بولس؛ فيما أنّ الإسلام فُرض كدين سائد على بقاع شاسعة من الكرة الأرضية، فإنه سيُلهب المعارضة التي كان حدّ منها جزئياً الحلُ الذي قدّمه بولس. ومع ذلك فإنّ الإسلام سيسعى إلى تجاوز ذلك بتوكيده على أن لا وجود لفريضة لا تكون قابلة لأن تؤدى (القرآن، سورة النساء، الآية ١٥٢): «لا نكلف نفساً إلاّ وسعها».

لا تكتفي الشهادة الإسلامية، وهذا صحيح، بأن تؤكد على وجود الله الأحد. فمن جهة تحتوي على توجه ثانٍ يتمثل بإشهار بعثة محمد كرسول. ومن جهة أخرى، لئن عبّرت كلمة **شهادة** عن الإقرار والتسليم، فإنّ كلمة **إيمان** مشتقة من فعل «أمن» الذي يدل على الثقة. ويلتقي كلا التوجهين حول هذه الفكرة الأخيرة، أي التوكل على الله الأحد من جهة، والثقة باصطفاء النبي من جهة أخرى، وبالتالي الثقة بحقيقة الكلام الذي نَقَلَه. فالإيمان بشخص محمد لا علاقة له البتة بالإيمان بيسوع في المسيحية. فمن حيث هو إيمان بأنّ «لا إله إلا الله» فإنه يدخل في باب الإيمان «العقلي» المرتكز على تصوّر معيَّن للعالم. وعليه، إنما حول قانون الإيمان هذا ستدور المجادلات وأشكال التفكير التي ستتصدى لها.

أضف إلى ذلك أن النطق بالشهادة الإيمانية هو الشرط الضروري والكافي للاندماج في **الأمة** التي يُفترَض أن ترتكز عليها الدولة الكبرى. ولكن لمقاومة

---

(٣٠) أ. بوونايوتي: **بحوث دينية** (بالإيطالية)، روما، ١٩٢٥، ص ١١٤.

النفاق، كان لا بد أن يبادر المفكرون، صنيع ما سيفعل الغزالي وهو يداور لغة مسجَّعة، إلى الإيضاح بأن الإيمان إنما هو «قول باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان»[٣١]. ولقد كان القرآن شدّد على هذا بتعريفه المؤمنين بأنهم أولئك «الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة يوقنون» (سورة الإسراء، الآية ٢ - ٣)، أو باعترافه بأن «من أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة» أصبحوا إخوانكم في الدين (سورة التوبة، الآية ٥ و١١). وهكذا أعيد إدخال مسائل العبادة (الأركان الأربعة للإسلام: الصلاة والزكاة والصوم والحج، بالإضافة إلى الشهادة) والطابع القومي للإيمان. وبذلك ستستعاد داخل إطار الإسلام المساءلات القديمة حول هذه الجوانب وستخلع عليها راهنية جديدة.

وإنما حول فكرة الثقة تلك تجلّت، حتى خلال حياة محمد، مرحلة أولى، أي ضرب من «تاريخ ما قبل السيرورة العقلية» التي نهتم بها هنا: الثقة بالرسول والثقة بحقيقة الرسالة التي نقلها. إن التراث المتعلق بسيرة النبي ومعاركه يشير دون تردد إلى أنه أمر عدداً من الأشخاص بدق أعناق الذين شككوا في ما ذهب إليه. فمنذ معركة بدر الكبرى (الشهر الثاني من عام ٦٢٤) التي توصل بعدها معظم الأسرى إلى إعتاق أنفسهم مقابل دفعهم الفدية، فإنّ اثنين من أصل خمسة عشر تمّ دق أعناقهم قد أعدما: الأول لأنه نظم أشعاراً انتقد فيها محمداً، والثاني لأنه تجرأ على مقارنة حكاياته الفارسية بقصص القرآن[٣٢]. وقد اغتيل شعراء آخرون كثيرون بأمر من النبي لأسباب مشابهة: كعب بن الأشرف قتل في السنة نفسها، ثم قتل أبو عفك مع أنه كان طاعناً في السن، وعصماء بنت مروان، مع أنها كانت امرأة[٣٣]. وبعد دخول محمد إلى مكة في الشهر الثامن من عام ٦٣٠، قُتل بعض المعارضين واضطر آخرون إلى الهرب.

وبينهم نجد عبد الله بن سعد الذي اتهم محمداً بالدجل. ولم ينجُ من القتل إلا بشفاعة أخيه في الرضاع، الخليفة العتيد عثمان. والتهمة التي وصمه بها ابن سعد تستحق الذكر، ولا سيما أنّ عبد الله، الذي سيصبح والياً على مصر في عهد

(٣١) الغزالي: **أيها الولد**، بيروت، دار الصباح، الطبعة الثالثة، ١٩٦٩، ص ١١.
(٣٢) ابن هشام: **السيرة النبوية**. بيروت، دار التدمري، ١٩٨٧، ج ٢، ص ٢٨٥ وما بعدها.
(٣٣) المرجع السابق، ج ٣، ص ١٢ وما يليها؛ وج ٤، ص ٢٨١ وما يليها.

عثمان، كان أولاً من بين كتبة الوحي وتبجّح بأنه غيّر بنفسه في النص، مما دفعه إلى نكران الإسلام أولاً، ولم يعد إليه إلاّ لينال المغفرة[٣٤]. ومهما تكن القيمة التاريخية لهذه الاتهامات الموجهة إلى شخص كانت له صلة بخليفة اختلف المسلمون أشد الاختلاف في أمره، فإنها ترتبط بشهادة القرآن نفسه في معرض ردّه على من اتهم محمداً من خصومه بالانتحال كما في الآيات التالية: «وقال الذين كفروا إنْ هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون . . . وقالوا: أساطير الأولين اكتتبها فهي تُملى عليه بكرة وأصيلاً» (سورة الفرقان، الآية ٤ - ٥)، وبوجه خاص الآية ١٠٣ من سورة النحل التي تُشير إلى مساعدة رجل أعجمي (يقترح المفسرون هنا أسماء بعض العبيد أو العتقاء) قال القائلون إنه نقل إلى محمد عدداً من المعلومات الدينية، ثم تردّ بالقول: «ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلّمه بشر، لسان الذين يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين».

هنا نفهم أهمية فكرة الإيمان / الثقة في دعوة محمد. إنّ مشتقات كلمة «أمن» تظهر تسعمئة مرة في القرآن، ولا سيما من خلال الفعل «آمن» والاسم «مؤمن» (وغالباً ما ترد هذه الكلمة بصيغة الجمع). كما أن كلمة «إيمان» نفسها تظهر سبعاً وأربعين مرة على الأقل. وسنرى في تضاعيف هذه الدراسة ردود الأفعال التي أثارتها.

ولنذكر باقتضاب ببعض معطيات السياق الخاص بالحضارة العربية الإسلامية.

١) يطالب كل نبي بأن يتم الإيمان بأقواله، بدون أن يكون في مستطاعه أن يعطي سوى «علائم» فقط حول صدق تعليمه. ولكن نبي الإسلام، بعد أن اعتُبر في مكة خلال ثماني سنوات «نذيراً» فحسب، أصبح بعد الهجرة إلى المدينة «نبياً محارباً». وأثبت بعض الكتّاب المعاصرين، من أمثال علي عبد الرازق، أنه لم يشأ تأسيس دولة[٣٥]. هذه المسألة ليست من اختصاصنا هنا، ولكن لا شك أن خلفاء النبي تصرّفوا في هذا المنحى، وأنّ النبي أعطاهم جميع الحجج المناسبة. في ما يخصّنا، هناك آيتان قرآنيتان تعنياننا. ففي سورة الكهف، تقول الآية ٢٩: «فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر». والحال أنّ هذه الآية ليست هي وحدها التي تهدد الثانين

(٣٤) انظر مادة عبد الله بن سعد في **دائرة المعارف الإسلامية**، المقالة من وضع ك. هـ. بيكر.
(٣٥) علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة، ١٩٢٥.

بنار جهنم - وهذه واحدة من العلائم التي يحتج بها القرآن منذ بدايات الوحي - بل إن مجمل النص القرآني يصورهم على أنهم أعداء الإسلام. وهذا ما ستقنّنه الشريعة الإسلامية بشكل طبيعي بتقسيمها العالم إلى دارين، ودارين فقط: **دار الإسلام** (التي تسود فيها الشريعة الإسلامية)، **ودار الحرب** التي إنْ لم يخضع فيها الفرد يمكن أن يدمَّر أو يُستعبد. ولهذا السبب أيضاً فإنّ الآية الشهيرة القائلة «لا إكراه في الدين» (سورة البقرة، الآية ٢٥٧) لم تعنِ قط التسامح. ولا تحيل الآية نفسها إلاّ إلى حق غير المسلمين في اعتناق الإسلام دون صدّهم عنه. وقد فُهمت دائماً بهذا المعنى، على الصعيد العملي على الأقل. وفي القرن الثامن هـ/ الرابع عشر م، ومع تشكّل مقاصد الشريعة، فُصلت هذه العبارة وغيرها من العبارات عن سياقها لتعطى قيمة معيارية بحيث تصير قاعدة لاستنتاجات ممكنة. ولكن علم المقاصد بقي هامشياً حتى أيامنا. وفي الواقع اعتُدّ الارتداد في الإسلام جريمة تستحق الموت، مع العلم أن الاهتداء إلى الإسلام يحظى حتى الآن بكثير من الدعاية، هذا حتى في الصحف. أما أنه وجدت في تاريخ العالم الإسلامي أماكن وفترات تسامح، ربما أكثر من مناطق أخرى، فهذا واقع لا مماراة فيه؛ ولكن الأمر يعود فقط إلى الإرادة الطيبة للمسؤولين في ذلك المكان والزمان، وهي إرادة يجب ربطها بأسباب اجتماعية - سياسية تنبغي دراستها في كل حالة على حدة. وبالمقابل، إنّ الضغوط على غير المسلمين في المحيط الإسلامي، وأشكال الغضب الشعبي الكثيرة جداً في تاريخ الإسلام، ومطالبات علماء الدين التي لا تنقطع، كل هذا يمكن أن يستمد شرعيته من النص المقدس. فبعضهم، مثل ابن تيميّة (٦٦١/ ١٢٦٣ - ٧٢٨/ ١٣٢٨) الذي أصبح المرشد الروحي للوهّابية، وعن طريقها المرشد الروحي لعدد من الحركات الأصولية الحديثة، قد شككوا حتى بالشكل الشرعي الوحيد للتسامح، أي بأحكام أهل الذمة، أو بحق أهل الكتاب (اليهود والنصارى) بألا يُعتبروا مصنّفين في مقولة **دار الحرب** إن هم ارتضوا أن يندمجوا في الدولة الإسلامية في كل ما يتعلق بالحق العام.

٢) في حين يُقدَّم النبي محمّد ككائن بشري فقط، يُعطيه الإسلام، من طرف خفي، شكلاً من الامتياز شبيهاً بذاك الذي خصّت به المسيحية يسوع الإنسان/ الإله. ليس محمد هو الشخص الذي يُؤمن به لأنه يقدّم الخلاص بتضحيته، ولكنه مع ذلك يبقى الشخص الذي يُوثق به لأنه يأتي بالخلاص بمثاله وقدوته. وهكذا

يصبح النبي نموذجاً بحد ذاته. فأقواله وأعماله، لا بل أشكال سكوته الاستحسانية - وتشكّل ثلاثتها **الحديثَ** - تحظى بصدقية بحد ذاتها. وإذا لم يكن في وسعها أن تنسخ القرآن، إلاّ أنها تستطيع أن تكون بديلاً عنه في بعض الحالات. فمثلاً عندما لا ينص القرآن إلاّ على الحجْر والسوط بالنسبة للزانية، اختارت الشريعة الإسلامية الرَجم بناء على معطيات **الحديث**. والحال أنّ الرجم قد طبع العقلية الإسلامية بحيث أنّ كل حركة أصولية تميّز نفسها، أول ما تميّزها، بمطالبتها بتطبيق هذه العقوبة الشرعية، بالإضافة إلى قطع يد السارق. وهكذا نجد تضخماً في الإيمان/ الثقة بالنبي على حساب الإيمان المحض، وهو تضخم يتجلّى من خلال العاطفة التي يكنّها كل مسلم لشخص النبي - زد على ذلك أنّ شتم النبي يستأهل عقوبة الموت.

٣) إنّ من شروط الإيمان التصديق بحقيقة النص، وهذا ما يُطلق عليه اسم العلم. وإذا استعملتْ هذه المفردة وحدها فإنها لا تدلّ إلاّ على المعرفة الدينية: حفظ القرآن والحديث وأحكام الشريعة... أما للدلالة على العلم بالمعنى المعاصر للكلمة، فيجب أن تأتي الكلمة مع مضاف إليه: علم الهندسة، علم الطبيعة... والحديث الشهير القائل: «اطلبوا العلم ولو في الصين» لا يعني إلاّ المعرفة الدينية.

تأخذ حقيقة النص إذن أهمية تتميّز بها حتى عن معناه الروحي. وهكذا أمكن مثلاً أن يُعتبر النص المقدس كمجموعة من الوصفات الطبية. فلئن وجد بين بسطاء الناس من يكتفي بمعالجة الجرح بأن يضع فوقه صفحة من صفحات القرآن (ومثل هذه الأمور موجودة في جميع المجتمعات، وما يتغيّر فيها هو فقط المادة المقدسة المستعملة)، فقد وجد بالمقابل من يتخيَّر من القرآن أولاً، ثم مِن الحديث، مقاطع ليعطيها نصاب مباحث طبية حقيقية[٣٦]. وهي ظاهرة أدت منذ القرن الخامس/ الحادي عشر إلى نشوء ما يسمّى بـ«الطب النبوي»[٣٧].

عندئذ يغدو الإيمان الديني مرهوناً بالانصياع لأدنى إشارة عملية، مهما كانت دنيوية. وهكذا يشير القرآن، كمثال على ألطاف الله، إلى «شراب مختلف ألوانه»،

---

(٣٦) انظر مثلاً «كتاب الطب» في **صحيح البخاري**، بيروت، دار السمّاعي الرفاعي، ١٤٠٧/١٩٨٧، جـ ٧ - ٩؛ ص ٢٢٩-٢٦٣.

(٣٧) انظر مقالة ف. ميشو: «الطب العربي والعقلانية»، في مجلة Horizons maghrébins العدد ٢٥ - ٢٦، ١٩٩٤، ص ٢٢-٣٦.

يخرج من بطون النحل ويحوي «شفاء الناس» (سورة النحل، الآية ٦٩). وقد نسج الحديث حول ذلك قصة رجل أتى يسأل النبي بخصوص أخيه الذي يعاني من آلام في البطن. فأمره النبي بإشراب المريض العسل، وهذه نصيحة كَررها مرة ثانية بعد أن فشل الدواء. وفي المرة الثالثة هتف: «صدق الله وكذب بطن أخيك»[٣٨]. ويختم الحديث ظافراً أنّ المريض شُفي هذه المرة.

بقدر ما يمكن إذن للتفكير النقدي حول الدين أن يوجد داخل حضارة يسيطر عليها الحدث الإسلامي، بقدر ما يكون مضطراً ليس فقط لأن يجابه المسائل العامة التي يثيرها هذا الدين (ضرورة الإيمان، الشعور بالفضيحة أمام الشر. . .)، بل أيضاً لأن يأخذ بعين الاعتبار الحيثيات والتفريعات والأحكام التفصيلية الصادرة عن العقل العملي كما عن العقل النظري مثل مسألة وجود أو عدم وجود نص، ومسألة الانصياع التام للعقل لهذا النص، الخ. وهذا كلّه يصب في النهاية في منحى واحد، وهو كيفية استقبال العقيدة الإيمانية وكيفية فهمها.

لقد دافع المتكلمون من جهة عن جوهرية نصوصهم المقدسة، ومن جهة أخرى عن مواقف عقيدية ذات صلة بالمذهب الذي ينتمون إليه. وسعى الفلاسفة بدورهم لأن يضعوا الوظيفة النبوية في هيكلية معينة، كما سعوا إلى وضع تراتبية لاستقبال النبوة إما من قبل الخاصة أو من قبل العامة، وذلك بهدف العقلنة الاجتماعية التي تستكمل بشكل طبيعي عقلنتهم العلمية. وقَبِل جميعهم بالسياق الذي هم فيه كأمر لا يناقش، سياق مملكة كبرى مبنية على الإيمان.

ليس المفكرون الذين سندرسهم من معارضي النظام الاجتماعي، وإن يكن بعضهم اقترح على المستوى المذهبي حلولاً ونماذج تأويلية. ولكنهم ساهموا بخاصة في التأكيد على نقاط - عملية أو نظرية - يقف أمامها الفكر متعثراً. ولئن يكن كلّ من الفريقين المشار إليهما أعلاه، المتكلمون والفلاسفة، قد تركوا لنا مجلدات ذات حجم موسوعي، وشادوا عمارة ذهنية ضخمة لم تتوقف قط عن الاستكمال وإن بقيت مغلقة على نفسها، فإنّ الفريق الذي يحظى باهتمامنا الأول هو الفريق الذي انتصر لحرية الفكر، وإن من خلال نصوص مقتضبة وتعليقات موجزة في الغالب.

---

(٣٨) البخاري: الكتاب المذكور أعلاه، ص ٢٣٠.

الفصل الأول

حول ابن المقفّع (منتصف القرن الثاني/ الثامن)

مقدّمات متعددة للنقد

قلما يظهر التفكير الفردي منطلقاً من العدم، وإنما يكون ظهوره انطلاقاً من «أرضية» اجتماعية مؤاتية تستحضر اتجاهات روحية وفكرية جماعية يكون تجابهها خصباً بامتياز.

مع انتصار الإسلام فرضت اللغة العربية نفسها - وهي اللغة التي تبنّاها هذا الدين - على السكّان المتغايرين الذين كانت لهم تقاليدهم ومأثوراتهم. ومن بين هذه المأثورات، سيلعب المأثور الثنوي والمأثور الشكي دوراً خاصاً. ولئن كانت المجابهات بين هذين المأثورين والمأثورات العربية الإسلامية أقل عدداً من تلك التي حصلت بين الأديان التوحيدية الثلاثة، إلاّ أنها كانت أكثر ثراء. فالجدل الذي دار بين أهل التوحيد تعلّقَ أساساً بالنصوص: بتأويلها، وفيما بعد بأصالتها وبتحريفاتها الطارئة. إلاّ أنّ الثنوية والشكية أقامتا مجابهة على صعيد العقل؛ وهذه الكلمة لا تظهر أصلاً في القرآن كمفردة مستقلة، كما لا تظهر كذلك في العهدين القديم والجديد. ودون أن نتجاهل إذن ما قدمته المناظرات، وبخاصة مع المسيحية، إبّان العصر الأموي، عندما كانت دمشق عاصمة تأثرت كثيراً بالتفكير البيزنطي، فإنّ المناظرات التي تعرّضت لها الزندقة والشكية هي التي ستستأثر باهتمامنا، لأنها قدّمت كما يبدو الأساس لعلم الكلام الذي قام للإسلام مقام اللاهوت. وحسب المأثور النصّي، فإنما في أعمال منسوبة إلى ابن المقفع اجتمعت للمرة الأولى شتى ملامح تلك المجابهة. ويومئذ كان عمر الإسلام قرناً ونصف قرن فقط.

اتخذ الفارسي روزبه بن داداويه (١٠٢/ ٧٢٠ - ١٤٠/ ٧٥٧ أو ١٠٦/ ٧٢٤ - ١٤٢ - ٧٥٩) اسم أبي عمرو (ولاحقاً أبي محمد) عبد الله بن المقفع عندما اعتنق الإسلام. كان أبوه نبيلاً من نبلاء فارس وجابياً للضرائب، فعذّب بتهمة الاختلاس ولُقب بالمقفّع، أي المعقوف الأصابع. وكان أديبنا نفسه كاتباً لعدد من الشخصيات في نهاية الحكم الأموي وفي بداية الحكم العباسي، ويُقال إنه أثرى من هذا العمل. وبعد أن استقر في العراق، في البصرة والكوفة، تردّد إلى المجالس الأدبية التي كانت لا تزال متأثرة بالعادات والآراء الحرة جداً. ولن يذعن هو نفسه إلاّ متأخراً لإعلان إسلامه. ولأسباب سياسية وشخصية بحتة عُذّب حتى الموت بأمر من الخليفة، واستطاع ابنه محمد لاحقاً أن يصبح كاتباً لهذا الأخير[1].

وعلى الرغم من مقتله المبكّر، يبقى ابن المقفع شخصيّة مرموقة. فبعد الرسائل الريادية التي كتبها سلفاه اللذان دوّنا للأمويين، وهما سالم أبو العلاء وتلميذه عبد الحميد بن يحيى (المتوفى سنة ١٦٣/ ٧٥٣)، يعتبر ابن المقفع المؤسس الحقيقي للنثر العربي. وتميّز أسلوبه عامة بالإيجاز، وبالطريقة العقلانية في الصياغة والبحث عن التساوق بين الأفكار. وهو لا يستعمل الصيغ البلاغية إلاّ باعتدال. ومن هذا المنظور، يجسّد توازناً تاماً بين ثراء العربية والوضوح الهندي - الأوروبي. وبعده سيتطور النثر العربي بطريقة مختلفة. فالجاحظ في القرن الثالث/ التاسع، وأحمد الكاتب في القرن الرابع/ العاشر، راهنا على تنوع المواضيع والاستطراد وخلط الهزل بالجد، وبخاصة على براعة باهرة في الأسلوب. وفي القرن الخامس/ الحادي عشر سيطر السجع وسادت الصور البلاغية، مما أنذر بالأفول الذي سيتكرس بالانحسار الذي تمّ عندما سيخنق الشكلُ المضمونَ.

هذه الفاعلية التركيبية الواضحة عند ابن المقفع على الصعيد الأدبي تتجلى في مضمون عمله الذي اختص أساساً بالترجمة وبالتعريف بالحضارات الشرقية. وكتابه «كليلة ودمنة» هو مواءمة عربية للصيغة البهلوية لحكايات الحيوانات الهندوسية **بانساتنترا وتانتراخايكا**. ورغم التعديلات الطارئة لاحقاً على النص والتي تحول دون

(١) انظر مقالة ف. غابرييلي في الموسوعة الإسلامية، وج. مونو: «الكتابات الإسلامية حول الأديان غير المسيحية»، مجلة MIDEO، العدد ١١، ١٩٧٢، ص ١٦.

تعرُّف العمل الدقيق الذي قام به كاتبنا - باستثناء اعتراف برزويه الذي سنتوقف عنده - بقيت المسحة الهندية للكتاب، ولكن تحت علامات الأسلمة. ولكن لكي يعرّف ابن المقفع بحضارته الإيرانية عمل خاصةً في ترجمة النصوص التاريخية أو الوثائقية.

ومن بين هذه الكتب لا بدّ من التوقف عند «**كتاب مزدك**» الذي فُقد لسوء الحظ. وحسب «**فهرست**» ابن النديم[٢] نستطيع أن نفهم أن الكتاب هو محض ترجمة لنصوص مزدك، وهو إصلاحي إيراني قُتل عام ٥٢٨ بعد الميلاد تقريباً. وكانت عقيدته قريبة جداً من العقيدة المانوية، إلاّ أنه رأى أنّ «النور يفعل بالقصد والاختيار، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق، والنور عالم حسّاس، والظلام جاهل أعمى، وإنّ المزاج كان على الخبط والاتفاق، لا بالقصد والاختيار»[٣]. وعلى الصعيد الأخلاقي كان قريباً أيضاً من المانوية التي تُنادي بالنزعة السلمية، أي المناداة بالسِلم ورفض أي سفك للدم والامتناع عن أكل اللحوم. وقد كانت الثورة المزدكية حدثاً مهماً انتشر تأثيره وصولاً إلى العالم العربي. ولهذا تُظهر المصادر المزدكية هذه الثورة بأقتم صورها، وتركّز على طابعها «الشيوعي» الجذري الذي اعتُبر كقمّة للفوضى. وكان الكتّاب المسلمون، الأكثر حساسية بجانبها الديني، سلبيين أيضاً في هذا الصدد. فحتى نظام الملك، الذي كان رجلاً سياسياً، يعتبر في كتابه «**سياسة نامه**» (٤٨٥/ ١٠٩١ - ١٠٩٢) أنّ مزدك هو أولُ من أدخل العقائد الإلحادية بهدف إلغاء كل معتقَد، سواء أكان زاردشتياً أم يهودياً أم مسيحياً أم حتى وثنياً[٤].

ما كان موقف ابن المقفع من مزدك؟ أولاً هل كان كتابه عن مزدك ترجمة فقط، أم كان مسرداً تاريخياً؟ بل إن المستشرق الروسي ا. كريمسكي يذهب إلى الافتراض بأنّ هذا النوع من النصوص، الذي كان بين مؤلفيه زنديق شهير آخر هو الشاعر أبان

---

(٢) يقول ابن النديم في **فهرسته**، ص ١١٨، «وقد نقل عدّة كتب من كتب فارس... منها كتاب مزدك».

(٣) الشهرستاني: **كتاب الملل والنِحل** ص ٦٦٣ من الترجمة الفرنسية.

(٤) نظام الملك: **سياسة نامه**. طهران، ١٩٦٢، ص ٢٣٩.

اللاحقي (المتوفى سنة ٢٠٠/ ٨١٥ - ٨١٦)، كان أديباً أكثر منه دينياً. وحدها إعادة اكتشاف هذا الكتاب تخوّلنا البتّ في ذلك(٥).

إنّ إيران التي يتغنّى بها ابن المقفع ليست فقط شرقية، إذ يجب اعتبارها بذاتها، أو كهمزة وصل مع الهند؛ وقد استوعب ابن المقفع جزءاً من التراث اليوناني واستطاع بالتالي أن يظهر وكأنه المفكر الذي تتجسد فيه عالمية العقل. كذلك نقل كاتبنا إلى العربية ترجمة بهلويّة معدلة على الأرجح لمنطق أرسطو. وقال الكتّاب القدامى إنه اختصر تارةً، و ترجم تارة أخرى، و«أوّل» نص أرسطو بالذات؛ ويصعب علينا التصديق بأنه تمكن من تحصيل ثقافة هيلينية، بالإضافة إلى تراثه الخاص. وفي حوالى عام ١٩٣٣ ظن الباحثون أنهم حلّوا الصعوبة معتمدين على مخطوط من بيروت يبدو أنه نسب النص إلى محمد بن عبد الله المقفّع، أي إلى ابن كاتبنا، وأنه فصل بالتالي بين المتفرس والمتهلين.

ولكن طبعة حديثة العهد تعيدنا إلى الفَرَض الأول، مع التنويه بأنّ الكاتب لم يذكر أقوال الفيلسوف اليوناني بذاتها، بل إنه كتب صيغة مدرسية سمّاها «ملخص تعليق»، وُجدت آثارها عند ممثلين آخرين للجيل الأول من المترجمين. وتظهر تلك الطبعة، بالإضافة إلى ذلك، أن ابن المقفع كان إلى حد ما منفرداً هنا أيضاً لأن المفردات التي جاء بها لا تتناسب مع مفردات النحاة العرب المعاصرين (لا سيما سيبويه الذي كان فارسياً) ولا مع مفردات المترجمين اللاحقين الكبار(٧).

من هذه الجوانب المتعددة نفهم أنه نُظر إلى شخصيتنا من زاوية أسطورية، وذلك من حيث إنه مثّل مزيجاً ضبابياً من التأثيرات الأجنبية على الحضارة العربية، وهو مزيج فتّان بكل تأكيد، ولكن أيضاً مريب. وعليه لم يتورع بعضهم عن إلصاق بعض العناصر اليونانية وغيرها بنَواته الفارسية الجليّة، ولا سيما أن الموت المبكر

---

(٥) انظر مقالتي «زنديق» و«أبان اللاحقي» في **الموسوعة الإسلامية**.

(٦) انظر مقالة جيرار تروبو: «منطق ابن المقفع وأصول النحو العربي» في مجلة أرابيكا العدد ٢٨، ٢ - ٣، ١٩٨١، ص ٢٤٤. أما ج. فان إس فيؤكد على نسبتها إلى ابن الكاتب. انظر كتابه *Theologie and Gesellschaft*، ص ٢٧.

(٧) انظر مقالة تروبو الآنفة الذكر.

لهذا الكاتب بدا وكأنه عقاب طبيعي على موقفه الوسطي الشائك. وإنما في عام ١٩٥٤ فقط استطاع الباحثون أن يبرهنوا بالوثائق أن مقتله لم يرتبط إطلاقاً بتهمة **الزندقة**.

كل هذا يفسر أن النصوص التي سنعرض لها «منسوبة» كلها إلى ابن المقفّع، مع أن واحداً منها فقط، وهو **رسالة إلى الخليفة**، ثابت النسبة إليه. وليس من شأننا نحن أن نقوم بمزيد من التبحر حول هذا الموضوع. حسبنا أن نقول إنّ الذاكرة الجماعية جمعت حول شخص بعينه موضوعات عديدة. وإذا كان هذا التجميع لا يخلو من تجانس، فهذا يبيح لنا أن نسلط الضوء على إشكالية إجماليّة.

١) المطلب الأخلاقي:

إنّ أعمال ابن المقفّع هي في معظمها أعمال حكيم وأديب استقى حكمياته من تراث أدبي عريق نقله إلى العربية، ومن تجربته الحياتية[٨]. وليس لهذه الأعمال أي صدى ديني فردي، ولكنها تطرح بصورة غير مباشرة قضايا كبيرة. فكتابه «**الأدب الكبير**»[٩] يتضمن نقداً للزهد بوصفه ثمرة لانقشاع أوهام العالم، وينادي بالمتعة الكاملة والمتوازنة بهذا العالم. قيل عن ابن المقفّع إنه «رجل نهضوي»، ونستطيع أن نقارنه بـ «رجل البلاط الذي تكلم عنه بالتازار غراثيان» (Baltasar Gracian). ودون أن يكون هو نفسه فيلسوفاً، فقد حضّر العقول لفهم عقلاني للأشياء.

إنّ مسألة معرفة الهوية الحقيقية للكاتب تطرح نفسها بإلحاح في المقدمة الشهيرة التي استهلّ بها ابن المقفّع **كليلة ودمنة** الذي عزاه إلى المترجم الذي نقل من السنسكريتية إلى البهلوية، أي بروزيه. ظنّ بعضهم أنّ هذه القصة خيالية، لأنّ الطروحات الشكية تتناقض مع الأساس الهندي للكتاب[١٠]. ومع أن ف. غابرييلي اعترف أن مقطعاً من كتاب البيروني عن الهند من شأنه أن يؤكد هذا الافتراض، فقد ذهب مع ذلك إلى أنّ الأفكار الرئيسية في هذا النص هي هندية بحتة ويجب أن تعود

---

(٨) أنظر ب. شارل دومينيك: «المذهب الأخلاقي لابن المقفع حسب رسالتيه في الأدب الصغير والكبير» (بالفرنسية). مجلة أرابيكا، السنة ١٢، العدد ١، ١٩٦٥، ص ٤٥-٦٦.

(٩) دار الجيل، بيروت، ١٤٠١، ١٩٨١.

(١٠) نولدكه: **مقدمة برزويه لكتاب كليلة ودمنة**، ستراسبورغ، ١٩١٢.

إلى بروزيه، وأن ابن المقفع اكتفى بتضخيمها[١١]. أما بول كراوس من جهته فقد أظهر أنّ عدداً من المؤلفات التي كتبت بالفارسية في عهد كسرى أنوشروان وداخل بطانته، لا سيما كتاب «**المنطق**» الذي كتبه بالسريانية النسطوري بولس الفارسي، تدلّ على الحسّ النقدي ذاته[١٢]. ففي مقدمة كتابه «**الايساغوجي**» يُظهر بولس الفارسي أنّ الخلاف بين اللاهوتيين حول الله وخلق العالم هو خلاف يدمّر الأديان. وهذا يندرج في سياق عالم «شكي» كبير وصفه ج. فان إس (J. Van Ess) بأنه عالم اجتمع فيه حبّ المناظرات مع المأثور التجريبي الموروث عن بعض المدارس الطبية الهلنستية[١٣]. وعلى أي حال يجب ألا تؤخذ كلمة «الشكية» بمعنى شديد التطرف؛ ذلك أنّ بعض التأثيرات المزدكية بقيت موجودة في الصيغ والمفاهيم المرجعية. وأظهر س. شاكد استمرار هذا التأثير حتى في الأعمال المنسوبة إلى ابن المقفّع[١٤]. وأعطى أمثلة مقتبسة من الأدب الساساني ومن اجتهادات دين أصيل يتجنّب الوقوع في فخ الأديان القائمة، واستخلص أنّ شخصية برزويه لا تمثل صورة الشكي وإنما صورة «رجل إيمان عميق لا يكتفي بالمظاهر الخارجية للدين التقليدي، بل يبحث عن تعبير أكثر عمقاً عن مشاعره الدينية»[١٥]. وسنرى ما إذا كان «**باب برزويه**» لا يتطابق بالأحرى مع ما نسميه حالياً بالشكية، ويبدو أنه من الصعب على كل حال التكلم عن «إيمان عميق». فلنحاول إذن توضيح النهج الذي اتبعناه.

إلى أي حدّ يعكس هذا النص رأي المترجم الذي كيّفه للعربية؟ هل يكتفي بالنقل دون أن يدلي بدلوه؟ للإجابة عن هذه الأسئلة، نقول فوراً إنّ مضمون النص

---

(١١) ف. غابرييلي: «أعمال ابن المقفع» (بالإيطالية)، مجلة Revista degli Studio Orientali السنة ١٣، العدد ٣، ١٩٣٢، ص ١٩٧-٢٤٧.

(١٢) بول كراوس: «حول ابن المقفع» مجلة R.S.O السنة ١٤، العدد ١، ١٩٣٢، ١٩٣٣، ص ١ - ٢٠، ولا سيما ص ١٤ وما يليها. وطبع كتاب الايساغوجي في سلسلة Anecdota Syriaca، في ليدن ما بين ١٨٦٢ - ١٨٧٥، المجلد الرابع.

(١٣) ج. فان إس: «الشكية في الفكر الديني الإسلامي»، مجلة الأبحاث، السنة ٢١، عدد أيار/ مايو، ١٩٦٨، ١، ص ١ - ١٨.

(١٤) س. شاكد: «من إيران إلى الإسلام»، (بالإنكليزية)، انظر مجلة Jerusalem Studies in Arabic and Islam، العدد ٤، عام ١٩٨٤، ص ٣١-٤٠ و ص ٥٠-٥٩.

(١٥) المرجع السابق.

يمكن أن يكون قريب الصلة بنصوص أخرى له تظهر شخصيته بوضوح أكبر، وسنتوقف عندها، وهي «**رسالة إلى الخليفة**» و«**معارضة القرآن**». ويجب ألا يفوتنا أن المترجم هو منتقٍ أيضاً، ذلك أن نقل الهند إلى العالم العربي عن طريق البهلوية كان متعدد الوجوه. وهكذا نستطيع أن نعارض **كليلة ودمنة** بتصنيف آخر عرف مثله تكييفات عديدة بلغات شتى، ويحتوي هو أيضاً إن لم يكن على أساس هندي فعلى الأقل على اقتباسات واضحة منه، وهو «**كتاب بلوهار وبوذاسف**»[(١٦)]، وهو قصة أسطورية مقتبسة نظرياً من شخصية بوذا. وقد كثر عدد المدافعين عن هذا النص، كما حصل لكتاب **كليلة ودمنة**، ولكن في اتجاه زهدي يعارضه مضمون كتاب **الأدب الكبير** لابن المقفع. إن اختيار النص المترجم هو إذن علامة على التواطؤ بين المترجم وبين هذا النص. و«باب برزويه» ينتمي في آن إلى ما قبل تاريخ النقد الديني في العالم الإسلامي، بصفته نصاً شائعاً في وسطٍ فتحَه الإسلامُ، وإلى المرحلة الثانية من هذا النقد عبر ترجمته إلى لغة السلطة السياسية - الدينية، وعبر التضخيم الذي ربما أضافه إليه ابن المقفع، والذي تنمّ عنه الأعمال الأخرى للكاتب.

هناك دليل ملموس على تدخّل ابن المقفع يتمثّل بالطريقة التي يقدّم بها هذا النص. فنحن نُفاجأ فعلاً عندما نرى تأملاً دينياً في تضاعيف نص من نوع «مرآة الأمراء» وينتمي في أساسه إلى المجال الأخلاقي - السياسي. أجل إنّ النص الحالي، الذي تمّ تعديله وأسْلمَتُه بشكل واضح لاحقاً، ينقلنا مباشرة من قصة بحث برزويه عن الكتاب إلى وصف تجربته النفسيّة[(١٧)]، وفي هذا اصطناع ظاهر. بينما نجد في طبعة عزّام التي صدرت في القاهرة عام ١٩٤١، والتي يعتبرها أندريه ميكيل أكثر قرباً من النص الأصلي، أن هذه النقلة تتم عبر صفحة بكاملها وفيها توضيح للسبب الذي دفع بالإمبراطور كسرى إلى الأمر بكتابة سيرة خادمه برزويه الذي جاء

---

(١٦) طبعة دانييل جيماريه في بيروت، عام ١٩٧٢، وطبع ترجمته في جنيف وباريس عام ١٩٧١. انظر أيضاً مقالته: «آثار وموازيات كتاب بيلوهار وبوذاسف في التراث العربي» (بالفرنسية) مجلة Bulletin d'études orientales، السنة ٢٤، ١٩٧١، ص ٩٧ - ١٣٣، ولا سيما ص ١١٨ - ١١٩.

(١٧) **كتاب كليلة ودمنة**، طبعة لويس شيخو، الطبعة الثامنة، ١٩٦٩، ص ٣٤.

له بكتاب الحكمة، مما يعني «حث الناس على طاعة الملوك» الذين يشكلّون وحدهم منبع النبل للبشر[١٨].

يتبدى لنا برزويه كوريث للشريحة العسكرية عن طريق أبيه، وللشريحة الدينية عن طريق أمه[١٩]. ومنذ صباه أُعدّ ليكون طبيباً، ورسخ بعدئذ اقتناعه بهذا العلم: «وجدت الطّب محموداً عند العقلاء ولم أجده مدفوعاً عند أحد من أهل الأديان والملل»[٢٠]، «وكنت وجدت في كتب الطب أنّ أفضل الأطباء من واظب على طبّه، لا يبتغي إلاّ الآخرة. فرأيت أن أطلب الاشتغال بالطب ابتغاء أجر الآخرة»[٢١]. وإذ لاحظ أنّ الطب لا يُضرّ إطلاقاً بالسعادة في هذه الدنيا، رفض كل مالٍ لقاء مداواته المرضى، ورأى أنّ أفضل الأطباء هو من واظب على طبّه. وإنما فقط بعد أن اختار برزويه حياة التضحية هذه، ولكي يتجاوز أشكال المقاومة المحتملة في دخيلة نفسه، خاطب ذاته بخطاب زهدي طويل (في الصيغة الإسلامية للنص يتقدّم نصف الخطاب الزهدي على الاختيار الأول)[٢٢]، وهذا ما يقلب منظار الرؤية، لأن الأخلاق تأتي عندئذ في المرتبة الثانية بعد الزهد، وفي هذا تناقض بيّن مع مرتبة الأخلاق في كتاب **الأدب الكبير**). وعلى أي حال، ليس هذا الخطاب تجرداً كاملاً عن العالم، بل هو حثّ على الحذر: «ألا تستحين من مشاركة الفجّار في حب هذه العاجلة الفانية التي مَن كان في يده شيء منها فليس له، وليس بباقٍ عليه؛ فلا يألفها إلاّ المغترون الجاهلون؟»[٢٣] ويتعيّن على المرء ألا يفقد رباطة جأشه: «فكان أول ما ابتدأتُ به وحرصتُ عليه علم الطب: لأني كنتُ عرفت فضله. وكلما ازددتُ منه علماً ازددتُ فيه حرصاً، وله اتّباعاً»[٢٤]. ولم يَحُلْ التفاني في سبيل الثواب في الآخرة دون أن يجد «في كتب الأولين أنّ الطبيب الذي يبتغي بطبه أجر الآخرة لا يَنْقصه ذلك حظَّه

(١٨) ابن المقفع: **كتاب كليلة ودمنة**، ترجمة أندريه ميكيل، باريس، ١٩٥٧، ص ٣٤.
(١٩) حول هذه النقطة راجع المرجع السابق، ص ٣٢٦، من النص الفرنسي الحاشية ١٤.
(٢٠) **كتاب كليلة ودمنة**، بيروت، مكتبة لبنان، ط ٢، ١٩٩١، ص ٧٩. [النص الفرنسي الذي ترجمنا منه بحاجة إلى تعديل، بناء على النص العربي] (المترجم).
(٢١) طبعة شيخو، ص ٣٦.
(٢٢) المرجع السابق، ص ٣٥ - ٣٦.
(٢٣) ترجمة ميكيل، ص ٣٣.
(٢٤) المرجع المذكور، ص ٣٤.

من الدنيا. فلم يمنعني ذلك أن أصبتُ حظاً عظيماً من الملوك قبل أن آتي الهندَ وبعد رجوعي إلى ما نلتُ من الأكفاء والإخوان فوق الذي كان طمعي فيه وتجمح إليه نفسي وفوق ما كنت له أهلاً»(٢٥).

لا يأتي الانتقال إلى التساؤل الديني إذن من الزهد. بل ينشأ من داخل الممارسة الطبية، من خلال إدراك الطابع الدنيوي العابر لنتائجه: «ووجدتُ عمل الآخرة هو الذي يُسْلم من الأدواء كلها سلامةً فلا تعود إليه بعد ذلك. فاستخففتُ في الطب ورغبتُ في الدين»(٢٦). لا يسعنا إلاّ أن نجد هذه الخاتمة شديدة الاستعجال، وأن نشك في أنّ الكاتب وجد حيلة يجذب بها اقتناع القارئ. ولافتقارنا إلى معرفة النص البهلوي المحتمل الأصلي، لنا أن نلاحظ أن النص العربي يتلاعب بفعل **يُسلم**. في هذا السياق تعني الكلمة بالطبع «يصون، ويحافظ على». ولكن القرآن يستخدمها للدلالة على اعتناق الإسلام. ففي الأمر إذن دعوة إلى رد فعل انفعالي بهدف تقديم ما هو إشكالي على أنه شيء بديهي.

لكي ندرك الالتباس في موقف ابن المقفع، علينا أن نتوقف عند بعض جوانب بيانه. وهنا سنعتمد النص الأكثر شيوعاً، مفترضين أنه، إذا تضمن بعض العناصر المشكوك فيها، فإنّ ما فيه من تلميحات خفية لا بدّ أن يكون جلياً واضحاً في ذهن الكاتب.

تتبدى الصفحات الأولى من باب برزويه(٢٧) كنص أدبي تمّ التعبير عنه بوضوح ودون لجوء إلى المحسّنات البديعية السائدة. ومن الواضح أنّ الكاتب أراد أن يخاطب أكبر عدد ممكن من الناس. وهذا الجهد تعزّزه طبيعة النص من حيث هو سيرة ذاتية، وهي فن نادر في الحضارة العربية القديمة. فنحن هنا أمام مسعى فكري واضح وتعبير عن رغبة الكاتب في إشراك القرّاء.

يعالج المقطع الأول موضوعين هما: السياق الممتاز الذي عاش فيه برزويه، واهتمامه بالطب. ويخلص إلى نتيجتين: من المشروع أن يبحث المرء عن المكانة

(٢٥) نص طبعة شيخو، ص ٣٨.
(٢٦) المرجع المذكور، ص ٣٩.
(٢٧) المرجع السابق، ص ٣٥-٣٧.

الرفيعة، ولكن هذا يجب أن يتمّ لا بالمخاصمة، بل بالمنافسة. وفي هذا الإطار الذي يبدو عادياً بوسعنا أن نلاحظ أنّ المحرّك ما زال ينتمي إلى مقولة رواقية: البحث «عما هو صالح للنفس» تماماً كما ينص على ذلك مذهب المحايثة. بل أكثر من ذلك، فبعض التفاصيل التعبيرية تنزع بشكل تهكمي إلى أن تدرج في إطار هذا المذهب بعض الصيغ الدينية الشائعة. فعبارة «القول والعمل» على سبيل المثال، وهي عبارة أساسية لتحديد الإيمان (علماً بأنها ليست محض تعبير لفظي عن الانتماء، بل يُراد بها أيضاً التطبيق)، تُستخدم هنا لتحديد نشاط الطبيب الجيد(٢٨).

ثم يأتي مقطعان في حث الذات. ولئن ذكرت فيهما الآخرة في معرض التعارض مع الزائل والفاني، فنحن نعلم أنّ هذه أيضاً مقولة رواقية: القول باحتقار الجسد. يُضاف إلى ذلك ورود مفردات طبية مرتبطة بـ «العناصر»؛ وعليه ليس هناك ما يجبرنا على البحث عن شيء يتجاوز الحياة أو محض الوظيفة الحيوية. أما التضمينات المتعلقة باحتقار الجسد، فعبّر عنها بمعجم رواقي يقول بضرورة «الاختيار».

وللتمكن من إجراء هذا الاختيار، يذكر برزويه كلمة «استدللت». وكلمتا **دليل** و**استدلال** هما عنصران أساسيان في الفقه الإسلامي وفي علم الكلام، ويدلان على الاعتماد على معطيات الوحي لحل مسائلهما الخاصة. ولكن السياق يبقى هنا سياقاً دنيوياً بحتاً. ذلك أن الأذكياء يقدّرون الطب ولا يرفضه «**أهل الأديان والملل**». وهنا نتلمس استعمالاً تهكمياً للمفردات الدينية، لأن برزويه يستخدم في هذه الجملة كلمتي «**محمود**» و«**مذموم**»، وهما من مفردات **الأحكام** الخمسة التي تحدّد كل فعل إنساني. ولكن لئن جاءت إشارة في تتمة الاستدلال إلى الدين، فإنما على سبيل الحجة الإضافية، لا كمقدمة كبرى. والمرجعية الأولى تبقى للناس العقلاء، وهذا بذاته دليل على منزع تعددي.

هكذا يكون انتماء برزويه إلى مذهب المحايثة واضحاً. ففي «كتب الطب»، وليس في النصوص الدينية، قرأ أنّ الطبيب الأفضل هو الطبيب الذي لا يعمل إلاّ لنيل ثواب الآخرة(٢٩). ويضيف بشيء من الخبث: «مع أني وجدت في كتب

(٢٨) المرجع السابق، ص ٣٥ السطر ٩.
(٢٩) المرجع السابق، ص ٣٦ السطر ١٩.

الأقدمين» أنّ هذا يُضرّ بحياة الدنيا[٣٠]. أما الممارسة فنلاحظ أنّ الهدف منها هو مرضاة الآخر، بالشفاء أو على الأقل بتخفيف المرض. وأما في ما يتعلق بحياة النفس، فإنّ برزويه عندما يقول إنه لم يعد يحسد إلاّ من كان قدوة، يكون قريباً جداً من نظرية أوغست كونت القائلة «بالخلود الذاتي»، وهي نظرية علمانية إلى أقصى الحدود.

يُظهر لنا هذا التحليل أنّ محرك التأمل الديني عند برزويه ليس دينياً. ونستطيع مقاربة هذا النهج، إلى حد ما، مع الجهد الذي بذله بيير بايل Pierre Bayle في القرن السابع عشر للدلالة على أنّ الملحد يمكن أن يكون فاضلاً. ولكن في عصر ابن المقفع وفي حضارته، ما كانوا يتكلمون عن نافي وجود الله Athée بل عن **الملحد**. والحال أنّ هذه المفردة لها وقع أوسع وأكثر غموضاً من الكلمة الفرنسية. فليس لها صفة النفي، بل إن جذر «**ل ح د**» يدل على الانحراف، وهكذا استعملتْ في القرآن وفي العصر الأموي. وفقط مع المعتزلة استُعملت مفردة **إلحاد** للدلالة على رفض الأديان المؤسسة[٣١]، ولا سيما في ردّ ابن المقفّع على القاسم بن إبراهيم. ولكن هذا الرد أتى بعد ستين سنة من وفاة الشخص المقصود!

مهما كان الوضع الدقيق لمؤلفنا من منظور الصراطية، فمن الواضح أنها غضّت الطرف عن المقطع «الملغوم» الذي نظرنا فيه آنفاً لأنّ الأفكار فيه معبّر عنها بشكل موارب. يدفعنا هذا إلى العودة إلى فعل «يُسْلِم»، ويعني في استدلال برزويه النشاط الذي ينشد الخلود، والذي يفترض فيه بالتالي أن يؤدي إلى الدين. ونستطيع أن نلاحظ أن جذر «**س ل م**» يدخل في فئة عربية متميزة «من كلمات الأضداد». فكما أنّ كلمة سليم تعني المعافى كما تعني الملدوغ بحية، كذلك فعل **أسلم** يعني في ما يعني «**خانَ**». أليس هذا ما يفسِّر أنّ الكاتب ما إن استعمل هذه الكلمة حتى أكد أنْ «أشبه عليّ أمر الدين»؟ ولئن ذكر في معرض حديثه أنّ الطب، بنواقصه، هو ما قاده إليه على نحو غير مباشر، فإنه لم يذكر بالمقابل شيئاً إيجابياً لا عن الدين ولا عن أشكاله التاريخية[٣٢].

(٣٠) المرجع السابق، ص ٣٧ السطر ١ و٢.
(٣١) انظر كلمة «ملحد» في **الموسوعة الإسلامية**.
(٣٢) طبعة لويس شيخو، ص ٣٩.

هنا نجد أنفسنا أمام انتحال مباشر عن بولس الفارسي: «شتى الملل؟ إنها تنغل كالنمل، وجميعها على خلاف، وكل منها يتألف من ثلاثة أنواع من البشر. ووجدتُ الأديان والملل كثيرة من أقوام ورثوها عن آبائهم وآخرين خائفين مكرهين عليها، وآخرين يبتغون بها الدنيا ومنزلتها ومعيشتها، وكلّهم يزعم أنه على صواب وهدى، فاستبان لي أنهم بالهوى يحتجّون وبه يتكلّمون لا بالعدل. وقد وجدت آراء النّاس مختلفةً وأهواءهم متباينة وكُلاً على كلٍّ رادٌّ، وله عدوٌّ ومغتاب، ولقوله مخالفٌ. فلمّا رأيت ذلك لم أجد إلى متابعة أحد منهم سبيلاً، وعلمت أني إن صدَّقت منهم أحداً بما لا علم لي به أكن مثل المصدّق المخدوع»[٣٣] (يجب التنويه بأنّ النص الشائع[٣٤] هو أقصر وأكثر غموضاً من النص الذي نشره عزّام، لأنه يهمل بخاصة الاعتراضات!).

ثم يلي ذلك مقطع دفاعي يبرر القول السائر: «لم أجد ثقةً آخذ منه الرأي»، وينتهي بالملاحظة المتشائمة التالية: إنّ البشر لا يعرفون كيف يبررون معتقداتهم، سواء أتكلموا من تلقاء أنفسهم أم دفعوا إلى التكلم. عندئذٍ يقرر الكاتب أن يلزم دين أجداده، وهنا أيضاً لا يجد «أية حجة أو أي عذر»[٣٥] (يجب لفت النظر هنا إلى أنّ النص الشائع[٣٦] يفصّل أكثر في بيان هذا النقد!).

وأخيراً يشعر الكاتب بأنّ هاجس الموت يسيطر عليه ويعبّر عن خشيته من أن يبعده هذا الكشف عن جوهر الموضوع؛ وهذا ما يجعله يبرم قراره النهائي بالتزام النهج العام: «فلما خفتُ من التردد والتحول، رأيت ألا أتعرّض لما أتخوف منه المكروه، وأن أقتصر على عمل تشهد النفس أنه صحيح[٣٧] يوافق كل الأديان»[٣٨]. وتكاد هذه المبادئ أن تكون أخلاقية حصراً: الامتناع عن الضرب والقتل والسرقة

(٣٣) انظر النص الذي اعتمده أندريه ميكيل في ترجمته، ص ٣٥-٣٦.
(٣٤) طبعة شيخو، ص ٣٩.
(٣٥) حسب ترجمة ميكيل، ص ٣٨.
(٣٦) طبعة لويس شيخو، ص ٤١.
(٣٧) تستعمل طبعة عزام كلمة «برّ» القريبة من كلمة pietas اللاتينية ولكن الطبعة الشائعة تستعمل كلمة «صحيح».
(٣٨) طبعة لويس شيخو، ص ٤٢.

والخيانة والغضب والكذب والبهتان والغيبة ومزايلة الأشرار، الخ. بيت القصيد إذن هو «الصلاح»، ولو كان صلاحاً سلبياً بحتاً، والإحالة الدينية الوحيدة هي أنه أضمر في نفسه «ألا أكذّب بالبعث ولا القيامة ولا الثواب ولا العقاب»(٣٩). أي أنه استمر في مراعاة الأخلاق من منظور يستحضر إلى الذهن مسلمات العقل العملي عند كانط.

وبالفعل، إنّ المنظور الأخلاقي ملتبس. فالجزء الثاني من «باب برزويه» يتضمن تأملاً عن العجز البشري الذي يدفع المرء إلى الرغبة في التحرر من وضعه الأليم والفاني بغية الوصول إلى آخرة يحقق فيها المرء تجليه، مع خوفه في ذات الوقت من التخلي عن العالم تخلّياً كلياً ليطارد بدلاً منه نوعاً من الوهم. والحجة التي تؤيد الخيار الأول مشغولة بعناية، إذ تستعيد الموضوعات التي وردت مثلاً في كتاب **بلوهار وبوذاسف**(٤٠) الذي قلنا عنه مع ذلك إنّ توجهه مختلف جذرياً: ففي هذا الكتاب يعترف الجبابرة بهشاشة وضعهم فيلجأون إلى «الدين الحقيقي»، دين النسّاك. أما في **كليلة ودمنة** فينهي المتكلم حديثه كالتالي: «فحينئذٍ صار أمري إلى الرضا بحالي وإصلاح ما استطعتُ إصلاحه من عملي. لعلي أصادف باقي أيامي زماناً أصيب منه دليلاً على هداي، وسلطاناً على نفسي، وقواماً لأمري»(٤١). وبعدها يشرع بالكتاب ذاته والمؤلَّف أساساً من حكايات ذات مغزى أخلاقي - سياسي. وهكذا، كما ذُكر في البداية، لا يكون التجرد والعزوف استسلاماً لله وإنما للحكيم السيد.

٢) التعارض بين الروحي والزمني

في **الأدب الكبير** كما في **كليلة ودمنة** تبقى الإحالة إلى الدين إحالة شكلية بحتة ومبهمة. وعلاوة على ذلك، تظهر في هذا الكتاب موضوعتان هامتان: ١) التوجس من «المعاصرين» الذين يحرّكهم الهوى وحده، وتفضيل الأقدمين الذين يظهرون

---

٣٩) متن النص، ص ٤٣ (ولا تظهر فيه كلمة «الحساب» التي وردت في الترجمة الفرنسية).

٤٠) نلاحظ الموضوعات نفسها المتعلقة بالرضى التام لدى الناسك، كما نلاحظ شتى أوجه الضعف البشري والوصف الطبي لهذا الضعف انطلاقاً من نظرية الأمزجة، حتى الوصول إلى مثل ذلك الرجل الذي وجد نفسه في بئر فوق أغصان عليها حيّتان ويقضم الغصنين جُرَذان، فنسي كل شيء وانشغل بشهد العسل.

٤١) طبعة لويس شيخو، ص ٥٠.

دائماً أصحاب عدل، دون الاضطرار إلى اتّباع تفاصيل معتقداتهم اتّباعاً أعمى. ذلك أن المعيار الذي ترجح كفته هو المعيار الأخلاقي. ٢) التوجس أيضاً من أولئك الذين يطلبون منا أن نصدّق أقوالهم ولا يستطيعون تبرير إيمانهم تبريراً عقلانياً. وبشكل ضمني يقيم ابن المقفع تعارضاً بين السلطة الدينية، العشوائية، وبين السلطة السياسية التي تكون سلطة لا تُعارَض إذا اعتمدت على الحكمة المتراكمة عبر القرون.

إذا وضعنا هذه التحفظات جانباً، نجد في النصوص المنسوبة إلى ابن المقفع نوعين من الأجوبة. الأول، وهو قريب مما سبق، ولكنّه يتميّز عنها بعنف العبارة، هو نص يبدو وكأنه يقيم تعارضاً بين المانوية - دين الأقدمين كما يتجلى في جوهره الذي يعتقه من التفاصيل السجالية ـ وبين الإسلام، وهو دين فرضته صروف الدهر الراهنة. سنعود إلى ذلك لاحقاً. لنتوقف أولاً عند إجابة أخرى نجدها في **رسالة الصحابة**[٤٢]، وهي وثيقة شبه رسمية وجهها إلى الخليفة، ويبدو فيها المؤلف وكأنه يحاول استغلال الظرف القائم وتحسينه قدر الإمكان.

الكتاب هو عبارة عن مجموعة من النصائح أسداها لعاهل الإمبراطورية الإسلامية، ليس على الصعيد الشخصي كما في «مرايا الملوك» التي ينتمي إليها كتاب **كليلة ودمنة**، وإنما على الصعيد السياسي. في هذا العمل الذي لا شك في صحته، نلاحظ أنّ الأسلوب أقل دقة وصرامة من النصوص الأخرى المنسوبة إلى ابن المقفع. ولعلّ السياق هو الذي يفسر ذلك: فالخطاب ليس موجهاً هنا إلى أيّ شخص كان بأسلوب واضح وبطريقة عقلانية لتبليغه تجربة روحية فردية أو مجموعة من المعطيات التربوية التقليدية؛ بل المقصود إسماع صوت الكاتب لسلطة كبيرة لا وصول إليها إلاّ عبر مراسم معينة، تؤلف زخرفة **الأدب الكبير** جزءاً منها (على منوال الأسلوب التعبيري لكتّاب الدواوين).

نستطيع قراءة هذا النص من وجهتي نظر متناقضتين. فقد نُظر إليه في أغلب الأحيان بدلالة التاريخ اللاحق للإسلام. ففي بداية ذلك العصر العباسي كان بوسع

---

(٤٢) ترجمها إلى الفرنسية شار بيلا بعنوان: «ابن المقفع، قُتل حوالى عام ٧٤٠/٧٥٧، مستشار الخليفة» باريس، ١٩٧٦.

العالم الإسلامي أن يتطور بأوجه مختلفة. ويقترح ابن المقفع وجهاً يتمثل بتوحيد الفتاوى القضائية لمختلف المدارس الفقهية، بدفع من السلطة، وهو أمر كان من شأنه لو تحقق أن يفتح منظوراً نحو علمنة الحضارة الإسلامية. وقد استعمل س. د. غويتين (S. D. Goitein) عبارة **نقطة انعطاف** (turning point) في هذا الخصوص(٤٣)، وحذا حذوه عدد من المستشرقين.

ولكن خلافاً لهذا التقييم «الثوري»، نستطيع، مع س. شاكد، أن نضع أنفسنا في مسار الحضارة الساسانية التي يتغنى بها ابن المقفع. وعندئذ نجد أنفسنا أمام مجموعة من الموضوعات، وحتى من الصيغ التقليدية السائدة في إيران(٤٤). وبدل أن يؤدي هذا النص إلى العلمنة، بالمعنى المعاصر للكلمة، فإنه يستعيد فكرة أن «الدين والسلطان توأمان». وفي الوقت الذي تتناقض فيه هذه الفكرة مع الإسلام كما يتجلى بشكله الغالب، أي ما سيُسمى لاحقاً بالإسلام «السني»، فإنها تتناسب مع التصور الشيعي الذي نشأ، كما يبدو، في مدن الممالك الثيوقراطية في جنوب شبه الجزيرة العربية، بالتعارض مع ديمقراطية القبائل البدوية في وسط وشمال شبه الجزيرة، والذي فرض نفسه أولاً في النصف الجنوبي من العراق، ليصبح في القرن العاشر/ السادس عشر الدين الرسمي لإيران.

والحق أننا لو نظرنا في **رسالة الصحابة** من منظور مضمونها وحده، لوصلنا إلى طريق مسدود. وعلى حد علمي لم تطالب الشيعة قط بأبوة هذا النموذج الأدبي، ولم تكن تستطيع ذلك نظراً لشهرة مؤلفه المشبوهة دينياً. أما بالنسبة للتاريخ السني، فإننا قد نقع في فخ إعادة تشكيل لاحقة للواقع. ويلاحظ ف. غابرييلي آسفاً أنّ «ربط الشريعة بالسلطة السياسية، كما نادى به ابن المقفع، لم يتحقق، وأن تطور الفقه الإسلامي نهجَ طريقاً معاكساً هو طريق الإجماع، الذي يبقى نظرياً في منجى من كلّ تدخّل من جانب السلطان، وهذا ما أدّى فعلياً إلى تكلس **الفقه** وابتعاده عن الواقع

---

(٤٣) س. د. غويتين. A turning point in the history of the muslim state. A propos al Muqaffa's Kitab al Sahaba.

مقالة أعيد نشرها في مجلة Studies in Islamic History and Institutions ليدن، ١٩٦٦، ص ١٤٩ - ١٦٧.

(٤٤) انظر الحاشية رقم ١٤ من المقالة السابقة.

المعيش»[٤٥]. ولكن عندما استعيدت مسألة الفصل بين الزمني والروحي داخل العالم السنّي، وهذا انطلاقاً فقط من كتاب الشيخ علي عبد الرازق: «**الإسلام وأصول الحكم**»(١٩٢٥)، جرى ذلك على أساس مختلف جداً، أي إقصاء كل دور ديني للخلافة.

وهناك جانب آخر يثير اهتمامنا ويكمن في المحاجّة نفسها. ففي المقطعين المتعلقين بالعلاقات بين السلطة والدين[٤٦]، يؤكد الكاتب بشكل تقليدي أنّ خير الأمور أوسطها، فيقول: «فإنا قد سمعنا فريقاً من الناس يقولون: لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. بنوا قولهم هذا بناء معوجاً فقالوا: إن أمرنا الإمام بمعصية الله فهو أهل أن يعصى... وإن أمرنا الإمام بطاعة الله فهو أهل أن يطاع. فإذا كان الإمام يعصى في المعصية وكان غير الإمام يطاع في الطاعة، فالإمام ومن سواه على حق الطاعة سواء. وهذا قول معلوم يجده الشيطان ذريعة إلى خلع الطاعة والذي فيه أمنيته لئلا يكون للناس نظائر ولا يقوم بأمرهم إمام ولا يكون على عدوهم منهم ثقل»[٤٧].

لقد اختار ابن المقفع هذين النقيضين ببراعة، لأن الفترة المعنية هي بداية العصر العباسي. فالحدّ الأول هو حركة الخوارج التي تألبت عليها الأمّة بكاملها متهمةً إياها بالتزمت الذي يحول دون تحقّق **دار الإسلام**. والحدّ الثاني هو شكل متطرف من أشكال لزوم السكون والإذعان، طوّره بعض أنصار الأمويين الذين ظنوا أنهم يستطيعون إسكات كل معارضة تقوم في وجههم بتصويرهم إياهم على أنهم «خلفاء الله»[٤٨]. وقد أخفق كلا الفريقين: الأول لأنّ العباسيين حافظوا على نظام الخلافة الوراثي رافضين النظام الانتخابي المعمّم، والثاني لأنهم اعتبروا العاهل مجرد «خليفة للنبي».

إذن لم يجازف ابن المقفع إطلاقاً عندما اختار تينك المعارضتين. ولكنّه ربط

---

(٤٥) انظر مقالته في **الموسوعة الإسلامية**.

(٤٦) ابن المقفع: **رسالة الصحابة**، ص ٢٦-٣١ و٤٠-٤٧.

(٤٧) ابن المقفع: المرجع السابق، ص ٢٦-٢٧.

(٤٨) وات مونتغومري: **المرحلة التكوينية للفكر الإسلامي** *The formative Period of Islamic Thought*، ايدنبورغ، ١٩٧٣، ص ٨٢-٨٥.

نفسه في الوقت ذاته بالسلطة القائمة آنذاك وبعقيدتها التأسيسية. واضطر فعلياً إلى تقديم التنازل بخصوص العنصر الجوهري، أي فكرة التشريع القائم على الوحي. وانصب جُلّ جهده على إحكام المحاكمة الجدلية ليميز بين ما يخضع لآمر الوحي وبين ما يفلت منه. يقول: «وقال أهل الفضل والصواب: قد أصاب الذين قالوا لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ولم يصيبوا في تعطيلهم طاعة الأئمة وتسخيفهم إياها، وأصاب الذين أقروا بطاعة الأئمة لما حققّوا منها، ولم يصيبوا فيما أبهموا من ذلك في الأمور كلها. فأما إقرارنا فإنه لا يُطاع الإمام في معصية الله، فإنّ ذلك في عزائم الفرائض والحدود التي لم يجعل الله عليها سلطاناً. ولو أنّ الإمام نهى عن الصلاة والصيام والحج أو منع الحدود وأباح ما حرّم الله لم يكن له في ذلك أمر. فأما إثباتنا للإمام الطاعة فيما لا يُطاع فيه غيره فإنّ ذلك في الرأي والتدبير والأمر الذي جعل الله أزمته وعُراه بأيدي الأئمة ليس لأحد فيه أمر ولا طاعة من الغزو والقفول والجمع والقسم والاستعمال والترك والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر... وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنّة ومحاربة العدو ومخادعته، والأخذ للمسلمين والإعطاء عليهم. وهذه الأمور وأشباهها من طاعة الله عزّ وجلّ الواجبة، وليس لأحد من الناس فيها حق إلاّ الإمام ومن عصى الإمام فيها أو خذله فقد أهلك نفسه»[٤٩].

نلاحظ في هذا المقطع الأخير الانزلاق الناعم من وظائف الدولة ذات المدى العملي الصرف إلى وظائفها المتصلة بالسلطة الدينية. فعلى مدى العصور اعترف رجال الدين بأنّ الشريعة لا تستطيع أن تغطي كل المجالات فتركوا الميدان واسعاً للأعراف وللقوانين، في كل ما يتعلق بضرورات الزمان والمكان، بشرط ألاّ يقع تناقض مع روح الشرع الإلهي. ولكن تطبيق العقوبات الشرعية وجباية الضرائب، إن ارتبطت بالعاهل وحده وبعامليه الذين كلفهم بهذه المهمات، فإنها لا يمكن أن تناط بإرادة اعتباطية من طرفه، فهو ملزم بتطبيقها وفق قواعد غير مناطة به. هناك إذن قدر من الخبث عندما يوضع على مستوى واحد عسف الإرادة وقانونية الوظيفة. والجدير بالتنويه أنّ الانتقال من هذا إلى ذاك قد تمّ بناءً على الأحكام التي لا بدّ أن تصدر

---

(٤٩) **رسالة الصحابة**، ص ٢٦-٢٩.

بالرأي وبالاجتهاد الشخصي «فيما لم يكن فيه أثر». وسنرى لاحقاً أنّ هذه هي النقطة المركزية التي هاجم ابن المقفع عبرها السلطة الدينية.

ويستفيد كاتبنا من الثغرة المستحدثة على هذا النحو بين المجال الذي تكون فيه الأحكام الإلهية علنية وواضحة وبين ما يبقى خارج هذا المجال ليدق مسماره. وهكذا يبدأ بتقريظ شكلي لضرورة الوحي. يقول: «وليس يفترق هذان الأمران إلاّ ببرهان من الله عزَّ وجل عظيم. وذلك أنّ الله جعل قوام الناس وصلاح معاشهم ومعادهم في خلتين: الدين والعقل، ولم تكن عقولهم - وإن كانت نعمة الله عزّ وجل عظمت عليهم فيها - بالغة معرفة الهدى ولا مبلغة أهلها رضوان الله، إلاّ ما أكمل لهم من النعمة بالدين الذي شرع لهم، شرح به صدر من أراد هداه منهم»[٥٠]. ويبدو هنا أيضاً أنّ الدافع ظرفي فقط. فقد قامت الثورة العباسية على أساس اتهام الأمويين بالفتور الديني. ولا يسع ابن المقفع إلاّ أن يستعيد العبارات القرآنية: «إنْ هو إلاّ ذكر للعالمين، لمن شاء منكم أن يستقيم» (سورة التكوير، الآيتان ٢٧ - ٢٨). ولا نجد هذا الحذر لا في **معارضة القرآن**، وهو كتاب منسوب إلى ابن المقفع، ولا عند أخلافه في القرنين الثالث/ التاسع والرابع/ العاشر، ممن سيشككون في التنزيل بحدّ ذاته.

وبالفعل، يضطر ابن المقفع هنا للدخول في محاجّة شديدة التركيز ليحدّ بقدر الإمكان من مدى تنازله. ويفعل ذلك مستذكراً آية قرآنية أخرى تقول إنّ فكرة الدين ليست تكليفاً مرهقاً للإنسان («لا نكلف نفساً إلاّ وسعها» سورة الأنعام، ١٥٢)، لكنه يحوّل معناها إلى معنى عقلي صرف. فهي لم تعد تعني أن يكون الدين في طاقة الإنسان، بل تؤول على أنها احتجاج على الصرامة الوسواسية للفرائض. ومن الأرجح أنّ تحفظات برزويه على مبالغات الأديان القائمة (وفي حالته الخاصة صرامة الطقوسية المزدكية) تُسقط هنا على المجال الإسلامي: «لو أنّ الدين جاء من الله لم يغادر حرفاً من الأحكام والرأي والأمر وجميع ما هو وارد على الناس وجارٍ فيهم مذ بعث الله رسوله صلى الله عليه وسلم إلى يوم يلقونه إلاّ جاء فيه بعزيمة، لكانوا قد كلفوا غير وسعهم، فضيق عليهم في دينهم وآتاهم ما لم تسع أسماعهم لاستماعه ولا

(٥٠) المرجع السابق ص ٢٨-٣١.

قلوبهم لفهمه، ولحارت عقولهم وألبابهم التي امتنّ الله بها عليهم، ولكانت لغواً لا يحتاجون إليها في شيء ولا يُعملونها إلاّ في أمر قد أتاهم به تنزيل، ولكنّ الله منَّ عليهم بدينهم الذي لم يكن يسعه رأيهم كما قال عباد الله المتقون: «وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله» (سورة الأعراف ٤٣). ثم جعل ما سوى ذلك من الأمر والتدبير إلى الرأي وجعل الرأي إلى ولاة الأمر، ليس للناس في ذلك الأمر شيء إلاّ الإشارة عند المشورة والإجابة عند الدعوة والنصيحة بظهر الغيب. ولا يستحق الوالي هذه الطاعة إلاّ بإقامة العزائم والسنن مما هو في معنى ذلك»[٥١].

وعلى الرغم من الطابع الجازم لهذه العبارة الأخيرة، ترانا مضطرين إلى أن نلاحظ أنّ كل ما تقدّم يحاول أن يُظهر أنّ ابن المقفع يقصر مجال الدين على «الفرائض الإلهية» (أي أركان الإسلام الخمسة: الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج) وعلى «الحدود الشرعية» (المتعلقة بالحرام والحلال). وهذا التوفيق شكلي تماماً. فابن المقفع يعلم أنّ الإسلام يجعل لكل فعل بشري «حكماً شرعياً»، ولكنه يتلاعب بالمسافة القائمة في مجال التقدير، لأنّ الوحي يعلن بصراحة أنه «واجب» أو «محظور»، في حين أنّ هناك أموراً كثيرة تصنّف على أنها «مندوب إليها» أو «تستحق اللوم» لا بل «مُباحة» فقط. وبشيء من التهكم يؤكد أنّ الدين لن يتمكّن - وإلاّ لكان «ثقلاً زائداً» - من أن يعيد كل شيء إلى الفئتين الأوليين، وأنّ الطريق أمامه مفتوح ليكل إلى السلطة السياسيّة جميع التقديرات الأخرى. ولسنا، على ما يبدو، بعيدين جداً عن المحاجّة الشيعية بخصوص الإمام المُلهَم؛ ولكن الكاتب، في عبارته الأخيرة، يبقى في المجال السياسي ويتحدث عن إمكانات المشورة، بل حتى عن حق التقدير.

إنّ هذا النمط من التفكير يجد مرتكزه في الخلفية الثقافية الإيرانية. يذكر س. شاكد أنّ كلمتيّ دين في اللغتين البهلوية والعربية، على تقاربهما اللفظي (din, den)، يحملان معاني مختلفة جداً. فالكلمة العربية تدل بخاصة على ظاهرة مؤسسيّة، في حين أنّ الكلمة البهلوية تحيل أساساً إلى نفسية الفرد[٥٢]. وبربط الدين والعقل

---

(٥١) المرجع السابق ص ٣٠-٣١. ويضيف المقطع التالي أنه يفضّل مراعاة العادة لاختيار الخليفة من الأسرة نفسها.

(٥٢) انظر مقالة س. شاكد الآنفة الذكر: ..From Iran to Islam، ص ٣٥-٣٧.

كمعايير للعمل، يستعيد ابن المقفع الفارسي الثنائية الزاردشتية xrad - den، وهما قوتان من قوى النفس، ويبث على هذا النحو في المقولات العربية إيقاعاً جديداً كل الجدّة.

ولكن إذا كانت مقدّماته مقتبسة من علم النفس الفردي، فإنّ ابن المقفع لا يتخلى عن العمل في إطار الحضارة الجديدة، وعن إيجاد تطبيق ذي طابع اجتماعي - سياسي. فالفقه لا يؤدي إلى أحكام متباينة إلاّ عندما يكون الوحي غير واضح بما فيه الكفاية، كما في النقاط المشار إليها آنفاً. والحال أنه يلاحظ أنّ الفقهاء يتبجحون أحياناً بإظهار استنتاجاتهم كأنها معادلة في مدلولها للنص المقدس، ولا سيما عندما يتكلمون عن «الحرام»، يقول: «ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي قد بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال، فيستحل الدم والفرج بالحيرة، وهما يحرمان في الكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة فيستحل من ناحية ما يحرّم من ناحية أخرى، غير أنه على كثرة ألوانه نافذ على المسلمين في دمائهم وحُرَمهم، يقضي به قضاة جائز أمرهم وحكمهم، مع أنه ليس مما ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلاّ قد لجّ بهم العجب بما في أيديهم والاستخفاف ممن سواهم، فأقحمهم ذلك في الأمور التي يغضب لها من سمعها من ذوي الألباب»[٥٣]. وعليه لا يحق للسلطة فحسب، بل يجب عليها وجوباً أن تتدخّل في جميع هذه المسائل. يقول: «فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه القضية والسير المختلفة فترفع إليه في كتاب ويرفع معها ما يحتج به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك وأمضى في كل قضية رأيه الذي يُلهمه الله ويعزم له عليه، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً، ورجونا أن يكون اجتماع السير قربة لإجماع الأمر برأي أمر المؤمنين وعلى لسانه، ثم يكون ذلك من إمام آخر الدهر، إن شاء الله»[٥٤].

(٥٣) **رسالة الصحابة**، ص ٤٠-٤٣.
(٥٤) المرجع السابق، ص ٤٢-٤٥.

ولكن هذا الحل - الذي رأينا مدى التباسه - ليس إلا رداً على نقد عنيف للسلطة ترك المجتمعُ الإسلامي المجال مفتوحاً أمام رجال الدين للإعراب عنه. ويوجز ابن المقفع هذا النقد قبل أن يطرح الحل السياسي، فيقول: «أما من يدعي لزوم السنّة منهم فيجعل ما ليس له سنّة سنّة حتى يبلغ ذلك به إلى أن يسفك الدم بغير بينة ولا حجة على الأمر الذي يزعم أنه سنّة. [...] وإنما يأخذ بالرأي به الاعتزام على رأيه أن يقول في الأمر الجسيم من أمر المسلمين قولاً لا يوافقه عليه أحد من المسلمين ثم لا يستوحش لانفراده بذلك وإمضائه الحكم عليه وهو مقر أنه رأي منه لا يحتج بكتاب ولا سنّة»(٥٥). إذن فابن المقفع يطعن في اعتباطية القرارات التي تتخذها فئة اجتماعية تخلع على نفسها بنفسها مشروعيتها. وبالفعل، إذا كان لقب «قاضٍ» لا يمكن في الظروف العادية أن يتم التفويض به إلاّ من قبل السلطة، فإنّ السكان الذين يُنتقى من بينهم حائزو هذا المنصب يحدّدون أنفسهم بأنفسهم على أنهم من «علماء الدين» لا يمكن التشكيك بهم من الخارج.

وعليه، يبحث ابن المقفع عن الثغرة في هذا التعيين الذاتي لطبقة علماء الدين التي تستطيع السلطةُ أن تختار من داخلها هذا أو ذاك، ولكن بدون أن يكون في مستطاعها الخروج منها. وهو يجد تلك الثغرة في التباينات بين الحلول المقترحة، ولا يلبث أن يعزو هذه التباينات إلى هشاشة المواد الدينية نفسها. يقول: «فأما اختلاف الأحكام: إما شيء مأثور عن السلف غير مجمع عليه يدبره قوم على وجه، ويدبره آخرون على وجه آخر، فينظر فيه إلى أحق الفريقين بالتصديق وأشبه الأمرين بالعدل. وأما رأي رآه أهله على القياس فاختلف وانتشر بغلط في أصل المقايسة وابتدأ أمر على غير مثاله، وإما لطول ملازمته القياس فإنّ من أراد أن يلزم القياس ولا يفارقه أبداً في أمر الدين والحكم وقع في الورطات ومضى على الشبهات وغمض على القبيح الذي يعرفه ويبصره، فأبى أن يتركه كراهة ترك القياس»(٥٦).

وهكذا عندما يرتقي ابن المقفع من الفوضى الاجتماعية إلى التشكيك في المواد الدينية نفسها، فإنه يُقدم هنا على خطوة حاسمة. فمن جهة أولى، ينأى بنفسه

---

(٥٥) المرجع المذكور، ص ٤٢-٤٣.

(٥٦) المرجع السابق، ص ٤٤-٤٥.

بوضوح عن نهج من نمط شيعي. فقد مارس دعاة الشيعة بشكل منتظم نهجاً شكلياً في ظاهره من خلال فضح التناقضات التي ظهرت خلال التاريخ بين شتى التيارات والفقهاء، وذلك كي يدفعوا بالمؤمن الحائر إلى الركون لسلطة الإمام المعصوم(٥٧). والحال أنّ الحل السياسي الذي يقترحه ابن المقفع كان من شأنه أن يؤدي على العكس إلى إزالة هذه التباينات، فيحرم بالتالي دعاة الشيعة من حجّتهم. ونلمس هنا فرقاً جوهرياً بين «شكية» المفكرين المستقلين وشكية أتباع هذا الفصيل أو ذاك. فالمفكرون المستقلون لا يطلبون النقد لذاته، كي يكسبوا - من خلال الطاعة العمياء للسلطة - العقول التي أضلّها مشهد التقصيرات البشرية. وإذا كان الطابع السياسي البحت لمنظور ابن المقفع قميناً بأن يصدم عقلاً معاصراً - أي عقلاً تعوّد منذ الإصلاح البروتستانتي أن يرى في الدين «مسألة وجدانية صرفة» - فإنه يتعين في إطار الإسلام، بالنظر إلى أنه **لا وجود للفصل بين الزمني والروحي**، الاعتماد على استقلالية متنامية للأول كي يتحرر الثاني. و لهذا يرى ابن المقفع أنّ العاهل الحكيم، مهما كانت سلطته مطلقة، هو الذي سيكون أقل استبداداً بكثير من **الفقيه** المقيّد بالمأثورات المتحيِّزة.

ومن جهة ثانية، إنّ أولئك الكتّاب الذين يعتبرون عموماً «عقلانيين» لا يجعلون من النشاط العقلي الجامح هدفاً بذاته. ويبدو ابن المقفع صريحاً جداً في هذه المسألة، إذ يقول: «وإنما القياس دليل يستدل به على المحاسن، فإذا كان ما يقود إليه حسناً معروفاً أخذ به، وإذا قاد إلى القبيح المستنكر تُرك، لأن المبتغي ليس غير القياس يبغي، ولكن محاسن الأمور ومعروفها وما ألحق الحق بأهله. ولو أنّ شيئاً مستقيماً على الناس ومنقاداً حيث قيد لكان الصدق هو ذلك... ولا يعتبر بالمقايس فإنه لو أراد أن يقوده الصدق لم ينقد له»(٥٨).

هكذا يتواصل هنا نقض الأديان التاريخية باسم الأخلاق بنقض آخر لكل استخدام جدلي بحت للعقل يصبّ في مصلحة التبرير اللاحق للوحي، كما سيتجلى

(٥٧) انظر مقالة فان اس Van Ess الواردة سابقاً.

(٥٨) **رسالة الصحابة**، ص ٤٤-٤٧. وكمثال على الكذب، وهو مذموم بعامة، يرى ابن المقفع أنه ضروري لحماية شخص مطارد ظلماً.

في **علم الكلام**. فما يتم التأكيد عليه هنا هو تصوّر للعقل بوصفه مطلباً للوعي.

٣) النقد الديني الفعلي

إنّ سيرة برزويه الذاتية هي بمثابة تتويج للبحث عن دين مصفّى بالعودة إلى السكينة الأخلاقية للقدامى، دين يتعارض مع التعصب العقيدي الذي عاصر انتشار الإسلام، ويعاضده نداء موجه إلى الملك المستنير بالحكمة التقليدية. **والرسالة إلى الخليفة**، التي رأينا أنّ لها بُعداً نقدياً حادّاً، تعترف على الأقل شكليّاً بقيمة اجتماعية تربوية للدين المؤسسي، وترى أنه لا يحق لأحد، في مجال العمل المتعلق بالمجموع، أن يغلّب رأيه الشخصي. ولكن يبقى هناك مجال واسع للاقتناع الشخصي، وهو المجال الذي ستستهدفه تهمة الزندقة تحديداً بغية إلغائه، بناءً على الشعار القائل بأنّ كل رأي شخصي هدّام أصلاً. ولا غرو أن يكون ابن المقفع قد صوّب تهمة «الرأي الشخصي» إلى نحر علماء الدين.

وتحت اسم ابن المقفع نعرف أنّ ثمة نقداً للقرآن قد بقيت منه شذرات وردت في التفنيد الذي تصدّى له به (حوالى عام ٢٠٠/ ٨١٥ - ٢١١/ ٨٢٦) الإمام الزيدي القاسم بن إبراهيم (١٦٩/ ٧٨٥ - ٢٤٦/ ٨٦٠)[٥٩]. فابن المقفع، الذي غالباً ما يعامل خصومه بتهكم، يجد نفسه في رد القاسم بن إبراهيم وقد انقلب عليه هذا الأسلوب من خلال تعدّد المعاني لكلمة «إمام». فالكلمة تعني حرفياً «الشخص الذي يقيم في الأمام»، ويطلقها هو على السلطان المصحوب بوظائف دينية، ولكنّها تُستعمل أيضاً في الإسلام لصالح طبقة رجال الدين بقدر ما تقرّ لهم بأولوية حقوقية على كل فئة بشرية، وحتى على الفئة الحاكمة.

من الصعب إيجاد الترتيب الأصلي لأفكار ابن المقفع في تضاعيف الردّ الذي قام به الخصم بهدف الوعظ على الأرجح. وقد اقترح ناشر النص، م. غويدي، الترتيب

---

(٥٩) نشرها وترجمها غويدي:
La lottra tra I Islam e il Manicheismo. Un libro di Ibn al Mukaffa contro il corano confutato da al Qasim b. Ibrahim، روما، ١٩٢٧.
انظر أيضاً العرض الذي قدّمه لها المستشرق ج. ليفي ديلافيدا في مجلة Oriente Moderno، ١٩٢٨، ص ٨٢-٨٧.

التالي: ربما بدأ كتاب ابن المقفع بمقدمة تسبيحية مطولة حول النور الذي يرتبط طقوسياً في الإسلام بصفتي الرحمن الرحيم. وربما تلتْ هذه المقدمة عناصرُ أولى تصف تكوّن العالم حسب الرؤية المانوية. وبعد أن يحث المؤلف على اعتناق المانوية، التي وحدها تهدي إلى الصراط المستقيم، يطرح أسئلة على المرشَّح للاهتداء، وقد بقي أحدهما محفوظاً لنا نصه ويتعلق بوحدانية الله وأزليته. ثم يأتي نقد المعتقدات الإسلامية سواء بتفاصيلها أو من منظور مشكلة الإيمان العامة[٦٠]. أما ج. فان إس فيرى أن الشذرات المنقولة لا تبرّر نسبتها إلى المانوية بالضرورة: ذلك أن القاسم هو على الأرجح من شدّد نبرة هذا الملمح المانوي لأسباب خاصة تتصل بالمكان الذي وجد فيه هذا النص (مصر)[٦١]. لنحاول أن ننعم النظر في ما يمكن استخلاصه من المقاطع التي في حوزتنا.

الأمر الأول اللافت هو النقل شبه الحرفي لنقد النزعة الإيمانية كما ورد في باب **برزويه**؛ يقول: «وأما قوله قول الزور الباطل وأخرج زعم سلطان الجاهل الذي يسرّ عليك الجهالة ويأمرك ألا تبحث ولا تطلب ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف والتصديق بما لا تعقل فإنك - زعم - لو أتيت السوق بدراهمك تشتري بعض السلع فأتاك الرجل من أصحاب السلع فدعاك إلى ما عنده وحلف أنه ليس في السوق شيء أفضل مما دعاك إليه لكرهت أن تصدقه وخفت الغبن والخديعة ورأيت ذلك ضعفاً وعجزاً منك حتى تختار على بصرك وتستعين بمن رجوت عنده معونة ونصراً»[٦٢].

وفي المقام الثاني، نلاحظ بما لا يحتمل جدالاً أنّ المؤلف الذي يفترض فيه أن يكون ابن المقفع هو معادٍ بعنف للإسلام. يقول النص: «وأما قوله فلا نعلم ديناً منذ كانت الدنيا - زعم - إلى هذا الزمان الذي حان فيه انقضاؤها أخبث زبدة كلما مُخّض وأسفه في ذلك التمخيض أهلاً وأبتر أصلاً وأمرّ ثمراً وأسوأ أثراً على أمته والأمم التي ظهر عليها وأوحش سيرة وأغفل عقلاً وأعبد للدنيا وأتبع للشهوات من

(٦٠) بالإضافة إلى مسألة الإمام الشيعي الذي يتمتع بسلطة سياسية وروحية ملهمة.

(٦١) انظر كتاب ج. فان اس: *Theologie und Gesellschaft* المذكور سابقاً، الجزء الثاني، ص ٣٠-٣٣.

(٦٢) انظر نص غويدي، ص ٢٦-٢٧ من النص العربي.

دينكم»[٦٣]. ومن جميع الشذرات فإن هذه هي الشذرة الوحيدة التي يمكن أن تتعارض تعارضاً جوهرياً مع **الرسالة إلى الخليفة**. ويمكننا الافتراض أن نقد القرآن ورد إما قبل اعتناق ابن المقفع الإسلام - وقد ارتأى لاحقاً أنّ الفتح الإسلامي حدثٌ لا نكوص عنه فيجدر إذن تنظيم سلطته بدل معارضتها - وإما أن النص الحالي يعبّر عن موقفه الباطن ولم يكن معدّاً لأن يُنشر.

ماذا الآن عن صفة المانوية التي يلصقها به القاسم؟ لنلاحظْ أنّ هذا النص، إنْ كان يلتحق في مجمله بـ «**باب برزويه**» في نقد النزعة الإيمانية، فإنّ الطريقة تختلف. فبدل أن ينادي ابن المقفع دفعة واحدة بدين فردي، فإنه يستند هنا إلى دين قائم، بحيث يُظهر أن هذا الدين متين، وربما متين أكثر من الإسلام. وقد يكون المقصود هنا هو تجنّب لائمة الوقوع في الشكية البحتة. وقد رأى ف. غابرييلي في ذلك تلخيصاً لتطور الكاتب نفسه الذي انطلق من مزدكية أجداده ليفضي إلى شكية عقلانية ما كان لحدّتها أن تهدأ إلاّ ضمن فكر ثنوي آخر مستوحى من المانوية. فليس الوحي الثنوي بحقيقته المادية هو ما يدافعَ عنه هنا، بل جوهره، أي جملة الميثولوجيا المانوية الغرائبية بعد أن استخلص منها قوامها العقلي. وقد ركّز غابرييلي بشدة على أنّ شكية ابن المقفع تطال الإسلام، لا المانوية التي يعرضها بدقة، وأحياناً بحماس. وأظهر أنّ هذا الكاتب كان بإمكانه أن يجد فيها «محاولة غنوصية رائعة في تفسير الكون والإنسان، محاولة ذات منزع طبيعي وأخروي في ذات الوقت قائمة على مفاهيم هلنستية وعقلانية بحتة مثل **ثيوس** (الإله)، **هيلي** (الهيولى)، **نوس** (العقل)، **بسيخي** (النفس)»[٦٤].

ولكن مثل هذا النهج ليس خاصّاً بابن المقفّع. هناك زنديق آخر مشهور، هو ابن أبي العوجاء الذي أُعدم عام ١٥٦/ ٧٧٢ والذي كان يتردد إلى الوسط نفسه الذي كان يتردد إليه ابن المقفع، قد بذل نشاطاً أعنف ضدّ الإسلام، ولصالح المانوية. ولكن خطته كانت مختلفة تماماً. فقد طرح أساساً مسألة إمكانية الشر والألم الإنساني والعدالة الإلهية، ولم يتردد أيضاً في نشر مأثورات دينية كاذبة أو في دفع الناس

(٦٣) المرجع السابق، ص ٢٨.

(٦٤) غابرييلي، مقالة «L'opera di» الآنفة الذكر، ص ٢٤٢.

البسطاء إلى الشعور بالحيرة أمام مسائل التقويم الزمني للطقوس الدينية، وهو أمر يتناقض مع **الرسالة إلى الخليفة**(٦٥).

إنّ الأصول والاقتباسات المزدكية لابن المقفع تظهر إلى حدّ كافٍ من خلال الصيغ التعبيرية الخاصة التي يستعملها ومن خلال مشابهة نهجه لنهج نصوص ساسانية عديدة كما أبرز ذلك س. شاكد(٦٦). وعليه، لا نستطيع أن نتحدث عن مسار شخصي بقدر ما ينبغي أن نتكلم عن خيار استراتيجي: أي خيار الشكل الأكثر معارضة للدين الرسمي كنقطة ارتكاز. وهنا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار عنصرين اثنين:

١) العنصر الأول هو المعنى الملتبس لمفهوم «أهل الكتاب»، أي المقولة التي تدلّ على المستفيدين من هامش تسامحي («الذمة» التي تعني الحماية لا من الخارج، بل من صرامة الشريعة الإسلامية التي تُجبر كلّ غير مسلم على الاختيار بين اعتناق الإسلام وبين الهلاك بدءاً بالاسترقاق وانتهاءً بالإعدام). ونستطيع هنا أن نتحدث عن مواطنين من الدرجة الثانية، أي مواطنين يحافظون على تنظيمهم وعلى قانون أحوالهم الشخصية، وهم اليهود والنصارى ممن يتبعون التوراة والأناجيل. ولكن قد يُضاف إليهم أحياناً المزدكيون بسبب الـ «**الأفيستا**» (كتابهم المقدس)، وحتى الصابئة. وعلى هذا ما كان لمؤلفنا الفارسي أن يصطدم بأية عقبة كبرى ليظهر مزدكيته. وعلى العكس فإنّ المانويين، ورغم أهمية إنتاجهم الكتابي كميّاً، لم يتمكنوا قط من أن يثبتوا أنّ لهم «كتاباً»، وبالتالي حرموا دائماً من شتى أشكال التسامح. بل نستطيع القول إنّ الاضطهادات استهدفتهم بشكل خاص. ومن كان يعلن منهم أمام الناس أنه مانوي، عرّض نفسه للخطر، بل للقتل، وهذا لا يتناسب مع اعتدال النصوص الأخرى التي كتبها ابن المقفع. وبالمقابل، كان إبراز فضائل المانوية يدل على منزع استقلالي متطرف.

٢) قد تكون صرامة الإسلام تجاه المانوية ناجمة عن كون هذه الأخيرة لعبت دوراً مهماً في المناطق الحدودية بين بلاد فارس وشبه الجزيرة العربية عند ظهور

---

(٦٥) انظر مقالة «زنديق» التي كتبها ج فايدا في **الموسوعة الإسلامية**.

(٦٦) انظر مقالته الآنفة الذكر، ص ٥٠-٥٩.

الدين الجديد[٦٧]، وكذلك في قلب العالم الإسلامي، ولا سيما في الكوفة، في بداية تشكّل الحضارة الجديدة[٦٨]. وفي عصر ابن المقفع كانت ذكرى هذه المنافسة البدئية ما زالت حيّة بالتأكيد. وإن اختيار القاسم للموضوعات «ذات المنزع المانوي» لا يفسر فقط عنف رد فعله، ولا كذلك ميله إلى رسم صورة كاريكاتورية لخصمه، بل أيضاً وأساساً رغبته في أن يدفع بالمناظرة إلى حدها الأقصى أكثر من رغبته في الدفاع عن إيمان بعينه.

وبالفعل، إن أول ما يرفضه كاتبنا الأديان «القائمة». وقد نجد في أحد المقاطع الغامضة إلى حدّ ما فكرة تقول بأن الإكراه ضروري لإبقاء المؤمنين داخل الأديان المختلفة، وإلاّ فإن العقل سيخرجهم منها بشكل طبيعي: «إنّ الشيطان - زعم - قد بنى على صنف من أهل الأديان حائطاً حصيناً وسوراً شديداً حصرهم - زعم - فيه ووكل بهم شيطاناً آمن شياطينه وجعله عليهم، فإن يكن الوكيل حفظ السور فهذه أمانة، وإن لم يحفظه وكانت منه لموكله فيه خيانة، كان السور كما لم يكن ولم يبق فيه أحد ممن سُجن»[٦٩]. ومن الممكن مقارنة هذا النص بالآية القرآنية الشهيرة: «لا إكراه في الدين» (سورة البقرة، الآية ٢٥٧). ففي هذه السورة، التي تعتبر أولى السور المدنية، كان النبي في موقف دفاعي إلى حدّ ما نسبة إلى الأديان القائمة. فلا يطالب إلا بالحرية للذين يريدون اللحاق به، معتمداً في ذلك على حسن المنطق. ولا يفعل ابن المقفع في نقده القرآن شيئاً آخر: والمفارقة اللافتة للنظر أن نراه هنا يستعيد بصورة عفوية مواقف النبي قبل أن يتحوّل إلى زعيم سياسي. وأسوق مثلاً آخر: إنّ سورة الفجر تُستهل بدعاء، على غرار ما كان يفعل الكهّان في الوثنية: «والفجر وليالٍ عشرٍ والشَفْعِ والوتْر والليل إذا يسر» (الآية ١ - ٤) ثم تسخر من ذلك فعلاً عندما تقول: «هل في ذلك قسمٌ لذي حِجْرٍ» (الآية ٥)[٧٠]. كذلك نجد في

(٦٧) يرى م. جيل (M. Gil)، في مقالته «The Creed of Abu Amir» الآنفة الذكر، أنّ منافسة حقيقية نشبت بين المانوية (التي تذكرها النصوص السريانية تحت اسم «حنفه») وبين الإسلام الذي وظّف لصالحه كلمة «حنيف».

(٦٨) انظر كتاب ج. فان إس *Theologie and Gesellschaft* المذكور آنفاً، المجلد الأول، ص ٤١٨-٤٢٣.

(٦٩) انظر المتن العربي الذي نشره م. غويدي، ص ٤٩.

(٧٠) إنّ كلمة «حجر» هي فكرة سامية قديمة تعني «الحِصْن الحامي» وأخذت في العربية معنى «العزل»، =

نص ابن المقفع دعاءً بدئياً هو كناية عن محاكاة للعبارة القرآنية، إذ يقول: «باسم النور، الرحمن الرحيم»(٧١).

ونحن نعلم أن كتّاباً عرباً مهمين كثيرين، ممن تمتعوا بقوة الشخصية (ليس فقط ابن المقفع، وإنما أيضاً التوحيدي والمعري والمتنبي...) اتُهموا بأنهم عارضوا القرآن. والمقصود بالمعارضة، من الناحية الأسلوبية، كتابة نص مسجوع كالنص القرآني، يهدف إلى التفوق عليه في أغلب الأحيان(٧٢). وإذا كانت عندنا أمثلة عديدة على هذه الممارسة، لا سيما في الأدب الأندلسي، فإننا لسنا متأكدين كثيراً من حقيقتها التاريخية في ما يتعلق بمعارضة القرآن نفسه. ومع ذلك يبدو أن بعض أبيات للمتنبي تحاكي الآيات القرآنية المكية، وهذا ما يعيدنا إلى لقب كاتبها: المتنبي (أي الذي ادّعى النبوة). أما بالنسبة لابن المقفع فتبدو المسألة أكثر تعقيداً. لقد ذهب م. غويدي إلى أنّ النص الذي حفظت لنا من شذرات كان معارضة من ذلك القبيل. ولكن رُدّ عليه أنّ هذه الشذرات، باستثناء دعاء النور، لا علاقة لها أسلوبياً بشيء من القرآن. وبالمقابل وجد ج. فان إس ونشر سبع شذرات لا جدال في أنها تشكل **معارضة** أسلوبية(٧٣). ولكن معظم هذه الشذرات لا تحمل بعداً دينياً أو فكرياً، وليس لها إلا هدف أدبي، أي أنّ الهدف هو إما «إظهار المادة القرآنية كمادة يمكن إعادة ترتيبها، مع وقع مشابه، وحسب شكل جديد من النثر المسجوع»(٧٤)، وإما «إظهار اللغة القرآنية على أنها لغة عادية»(٧٥)؛ ويخلص فان إس إلى القول بأنه «لا يمكن الكلام هنا عن هرطقة، بالمعنى الحصري للكلمة، ذلك أن هدف ابن المقفع هو تجريبي أكثر منه سجالياً»(٧٦).

= لذا تعني أرضاً حراماً. ولكن الكتّاب المسلمين لا يأخذون جميعهم بهذا المعنى. ففي ترجمة حميد الله للقرآن (باريس، ١٩٦٦) يعطي بعداً إيجابياً للدعاء ذي المنزع الطبيعي كما أوضحنا.

(٧١) انظر المتن الذي نشره غويدي، ص ٨.

(٧٢) انظر مادة «معارضة» التي كتبها ا. شيبرز في **الموسوعة الإسلامية**.

(٧٣) ج. فان إس: «بعض شذرات من معارضة القرآن المنسوبة إلى ابن المقفع»، نشرها بالإنكليزية إحسان عباس في مجلة Studia Arabica et Islamica، بيروت، ١٩٨١، ص ١٥١ - ١٦٣.

(٧٤) المرجع المذكور، ص ١٥٤.

(٧٥) المرجع المذكور، ص ١٥٦.

(٧٦) المرجع المذكور، ص ١٥٨.

هناك شذرة واحدة، لم يتمكن فان إس من العثور عليها إلاّ في مخطوطين، تحمل حكماً عقيدياً جاء على ما يبدو في خاتمة النص الأصلي. وبالاستناد إليها رأى فان إس أنّ ابن المقفع استطاع أن يقدّم نصاً بجمال القرآن وبكماله اللغوي. يقول: «يتعيّن علينا أن نتلو هذا النص مراراً كما نفعل مع النص القرآني. . . إذ بالإِلْف يجد الناس أنّ النصوص المتلوّة لطيفة، وبالإِلف يستلطفون المأكل والمشرب والجماع، ولقلة استمتاعهم ولقلة حيلتهم يعفّون عنها ويبتعدون عن الحق. ينبغي أن تتعود الحنجرة على تلاوة هذا النص كما في كل شيء»[(٧٧)].

يجب أن يوضع هذا النص في سياق تاريخ تطور المواقف إزاء حقيقية النص القرآني. العقيدة الرسمية هي إعجاز النص المقدس. وتستند هذه العقيدة إلى التّحدي الذي وجّه عدة مرات إلى غير المؤمنين ليأتوا بنص يماثله (سورة الطور، ٣٣-٣٤؛ سورة هود، ١٣؛ سورة الإسراء، ٨٨؛ سورة يونس، ٣٧-٣٨؛ سورة البقرة، ٢٣-٢٤). إذا اتبعنا الترتيب الزمني لهذه النصوص، نجد من جهة أنّ التحدي يتصاعد (أولاً التحدي لتقديم حديث مشابه، ثمّ عشر سور، ثمّ أخيراً واحدة!)، ونجد من جهة أخرى أنه مرتبط (بالمجتمع المكي أو ببدايات المرحلة المدنية). ويبدو نوعاً ما أنّ تحوّل النبي إلى قائد عسكري عفاه لاحقاً من هذه الحجة. ولكن يطرح عندئذٍ السؤال التالي: ما كان موضوع التحدي بدقة؟ أمبارزة أدبية؟ أم معارضة بين خطاب حقيقي صادر عن الله وبين خطاب كاذب؟ أم هل هما كلاهما معاً، كما يقول المعتقد السائد اليوم: القرآن معجزة بمضمونه وبشكله معاً؟ ومع ذلك، لم يكن واقع الأمر هكذا دائماً.

فمن جهة يجدر التذكير بأنه قد اتفق في ظرف ما للنبي نفسه أن أقام معارضة بأسلوب الكهّان الذي حاول القرآن خلال الفترة المكية بكاملها أن يميّز نفسه عنه (انظر سورة الطور، ٢٩-٣٠؛ والصافات ٣٥-٣٦؛ ويس، ٦٩؛ والأنبياء، ٥). ويتضح من جميع هذه الآيات أن أعداء النبي اعتبروه شاعراً وكاهناً من الكهّان. وهذا ما يفسر، بين أسباب أخرى، شدة قسوة النبي، بعد انتصاراته العسكرية، تجاه الذين حقّروه في قصائدهم. وهذا ما يفسر أيضاً أنّ المسلمين الأوائل كانوا شديدي

(٧٧) المرجع المذكور، ص ١٦٠.

الحرص على أن يعارضوا بخطاب صادق الخطاب الكاذب للشعراء (الذين ندّد بهم القرآن في سورة الشعراء، ٢٢٤-٢٢٥ واعتبر أنهم «في كل وادٍ يهيمون»). وقد أظهرت الباحثة كلود أوديبير أنّ الإسلام لم ينكفئ إلاّ تدريجاً فحسب نحو مقولة الإعجاز **الشكلي** للقرآن[٧٨]. وابن المقفع ينتمي إلى نهاية حقبة أولى «بدت فيها مقولة الإعجاز غائبة عن اهتمامات الأمة الإسلامية»[٧٩]. فيومئذ كان المؤمنون يسعون فقط إلى تثبيت النص، وتمييزه عن الشعر، وتحديد أصول الوحي. وقد رأينا عدداً من المسلمين البارزين (من أمثال الحجّاج، وأنس بن مالك، وغيرهما) يتصرّفون بحرية مذهلة مع النص، فيصححونه ويستبدلون الكلمات الغامضة هنا أو هناك بما يرادفها. وكان الاهتمام ينصبّ في ذلك الوقت على **معنى** النص قبل كل شيء. وفي مرحلة لاحقة (من ١٥٠/ ٧٦٧ وحتى ٢٥٠/ ٨٦٤ تقريباً) بدأت المقارنة تظهر بين القرآن وبين الكتب المقدسة لباقي الأديان، وبينه وبين أعمال الفلاسفة الإغريق، ولكنها بقيت على مستوى المضمون. وكانت الأطروحة التي طبعت تلك الفترة هي أطروحة المعتزلي «النظّام» الذي أكد أنه كان باستطاعة العرب أن يعارضوا القرآن، ولكن المعجزة أنّ الله صَرَفهم عن ذلك. وفي القرن الخامس/ الحادي عشر اتفق الأديب «الكبير» ابن حزم - مع أنه كان خصماً لدوداً للنظّام - معه حول هذه الفكرة. ورأى أنّ حجة الكمال الأسلوبي تنسف الطابع الإلهي للنص القرآني؛ ذلك أننا نستطيع التكلّم عن «أقصى درجات البلاغة» في كثير من الأعمال البشرية، كل في مجاله (ويستشهد ابن حزم بامرئ القيس في الشعر، وبالجاحظ في النثر)؛ فكل عمل، مهما علا كعبه، قد يتمّ التفوّق عليه ذات يوم، في حين أنّ قيمة النص الديني يجب أن تكون خالدة[٨٠]. ومع ذلك فإنّ الأطروحة المتمحورة حول الإعجاز العربي للقرآن هي التي انتصرت تاريخياً: فمن عام ٢٥٠/ ٨٦٤ وحتى الربع الأول من القرن الرابع/ العاشر، ظهرت مجموعة من الرسائل التي اختصت **بنَظْم** القرآن، ولكن هذه الرسائل ضاعت، وإن تكن مهدت للتصانيف الجامعة عن **الإعجاز** التي ازدهرت ابتداء من القرن الرابع/ العاشر.

---

(٧٨) كلود أوديبير: **الخطّابي وإعجاز القرآن**. ترجمة وتقديم لبيان إعجاز القرآن. دمشق، ١٩٨٢.
(٧٩) المرجع المذكور، ص ١٠.
(٨٠) ابن حزم: **كتاب الفِصَل في الملل**. القاهرة، دون تاريخ، الجزء الثالث، ص ١٧-١٨.

وبكلام مقتضب لنا أن نسجل ثلاث وقائع. إنّ عقيدة الإعجاز الشكلي للقرآن هي عقيدة متأخرة ولم تفرض نفسها إلاّ بعد أشكال من المقاومة اتصفت أحياناً بعنفها. وتماشت هذه العقيدة مع فترة من الانكفاء على الذات: فقد أُجبر غير الناطقين بالعربية على الخضوع لمعايير تقليدية عربية بحتة. وهذا يعني أنّ هناك اختياراً يؤكد خياراً ميتافيزيقياً ينتصر لمادية النص على حساب منطوقه. ويشكل هذان الملمحان نوعاً من الإرهاب لكل خصم ممكن، وهذا ما يفسر أن الانتقادات الأسلوبية التي تمّ التعبير عنها رغم كل شيء، والتي جمعها بهدف دحضها الخطابي (القرن الرابع/العاشر)، وهو أقدم هؤلاء المؤلفين، بقي جميع كتّابها مجهولي الهويّة(٨١).

ولكن ابن المقفع سبق زمنيّاً ذلك المسار. فليس علينا إذن أن نطلب منه أن يكتب معارضة كاملة للقرآن تقارعه على مستوى الأسلوب والعقيدة. ففي زمنه كان هناك فصل بين مسألة المعنى ومسألة الأسلوب. وخاتمة معارضته أعطت الأولوية لمسألة الأسلوب بتعاملها مع القرآن كنص أدبي. أما النص الذي حافظ عليه جزئياً القاسم بن إبراهيم فيتصدى لمسألة المعنى. وبوسعنا أن نميّز، في الشذرات التي في حوزتنا، بين قسمين: ففي الأول يبدو المؤلف أنه ينقل الاعتراضات الشائعة، أمّا في الثاني فيُثبت ابتكاره.

تنقسم الاعتراضات الشائعة إلى ثلاثة:

أ) نماذج على التحفظات التي يستطيع «العقل» أن يُبديها إزاء الإيمان، ولا سيّما فكرة الخلق التي تحمل تناقضين اثنين، على الصعيد الأخلاقي وعلى الصعيد العرفاني. «هل تعلم يا هذا لِمَ خلق الله الخلق؟»(٨٢). «فما أراد بخلقه: الخيرَ أم الشرَّ؟(٨٣) [. . .] فأما قوله: لأن كون شيء لا من شيء، فلا يقوم في الوهم له مثال. وما لا يقوم في الوهم مثاله فمحال»(٨٤).

---

(٨١) انظر كتاب كلود أودييير السابق الذكر.

(٨٢) غويدي: المتن، ص ٨.

(٨٣) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٨٤) المرجع السابق، ص ٤٤.

ب) **التشبيه البشري في القرآن**: يرى ابن المقفع أنّ وصف الله حسب القرآن هو إهانة تمسّ تعاليه: «أدخلوا عليه الأسف والحسرة والغيظ»[٨٥] (وفي مكان آخر ينقل القاسم، دون التقيد بحرفية النص، أنّ ابن المقفع كان يرى أنّ التكلم عن «غضب» الله هو كلام مضحك). «ما باله جزع في غير كنهه من عمل يديه»[٨٦]؟ «الرحمن على العرش استوى» (طه، ٥)؛ «ثم دنا فتدّلى، فكان قاب قوسين أو أدنى» (القرآن، سورة النجم، الآية ٨ - ٩)[٨٧].

ج) **دجل الأنبياء**: لا ينقل لنا القاسم حول هذه النقطة إلاّ ملاحظتين أوردهما ابن المقفع. ولا ندري هل أراد الكاتب قصداً أن يخفّف من حدة هذه الفكرة بنسبته إياها إلى تعاليم ماني، أم أنّ الإمام الزيدي قد جفل من التأثير النفسي لهذا الموضوع؟ إنّ كل فرضية من هاتين الفرضيتين تجد ما ينقضها في إحدى الشذرتين. فمن جهة يورد لابن المقفع قوله: «فقتلت أعداؤه أنبياءَه ورسلَه»[٨٨]، وهذا الاعتراض لا يُفهم إلاّ من منظور كتاب **الأدب الكبير** الذي يرفض كل تعارض بين نظام العالم ونظام الله، ولكن هذا لا علاقة له البتة بالمانوية. ويسوق له من جهة أخرى قوله إنّ محمداً «يقاتل على المُلك والدنيا»[٨٩].

وهناك نوع آخر من الملاحظات التي يمكن أن نعتبرها معبّرة فعلاً عن أفكار ابن المقفع بقدر ما تهدف إلى أن تثبت أن الثنوية تتخلل تضاعيف مذهب التوحيد مهما سعى إلى تمويهها. وهذا هو الجانب الأكثر جدة في نقد ابن المقفع. صحيح أنه تستهويه حجة مانوية صريحة تقول بانتصار مُبين لمبدأ الشر: «فصارت الغلبة للشيطان بأن تبعه الخلائق على ضلالته إلاّ أقلهم»[٩٠]. إلاّ أنّ معظم الشذرات الأخرى تذهب أبعد من ذلك بكثير، فتشكّك في إله الإسلام نفسه. وهنا يتجاوز ابن المقفع السجال ما بين الأديان ليدخل في مجال نزع الأساطير.

---

(٨٥) المرجع السابق، ص ٣٣.
(٨٦) المرجع السابق، ص ٣٨.
(٨٧) حسب بلاشير وعدد من المفسرين المسلمين أنّ المقصود هنا هو أحد الملائكة.
(٨٨) المرجع السابق، ص ٢٢.
(٨٩) المرجع السابق، ص ٢٦.
(٩٠) المرجع السابق، ص ٣٢.

فهو يُبرز أولاً التناقضات الداخلية في الميثولوجيا الإسلامية، وهي تناقضات تحيل بالضرورة إلى رؤية ثنوية. يقول: «انقلب عليه خلقه الذين هم عمل يديه ودعا كلمته ونفحة روحه فعادوه وسبّوه وآسفوه، وأنشأ تعالى يقاتل بعضهم في الأرض ويحترس من بعضهم في السماء بمقاذفة النجوم»، «ويبعث لمقاتلتهم ملائكته وجنوده»[٩١]. «أَمْرَضَ خلقه وعذبهم بما عرض من الأسقام لهم»[٩٢]. ثم أهلكهم وأفناهم بجملتهم[٩٣].

من هنا ينتقل ابن المقفع بشكل غير محسوس إلى التشكيك في الخيار التوحيدي بوصفه قناعاً وتحريفاً للدوافع العميقة للإيمان. فنرى مثلاً أن فكرة يوم الدينونة ـ وهي فكرة ممتازة في ظاهرها - تؤدي فعلياً إلى الحد من سلطة الله. ففي العقيدة المانوية يتم العقاب حالما يموت الإنسان؛ أما العقيدة التوحيدية فتتكلم على العكس عن «تأجيل» ممنوح للإنسان: «أجّل عدوه إلى يوم يبعثون»[٩٤].

وبصورة أعمّ، نستطيع أن نستشف نبرات نيتشوية في ملاحظات كاتبنا الفارسي الذي استنكر، في معرض كلامه عن قصص العقوبات الإلهية، سماتها «البشرية، البشرية أكثر مما ينبغي»[٩٥]. فهي قصص لا تخلو من تهافت إما بسبب التفاوت الكبير بين الواقعة المحكية وبين إخراجها: فالله يجادل الإنسان ويقول له: «فليدع ناديه، سندعُ الزبانية» (العلق، الآية ١٨)، ثم يفتخر «بغلبته لقرية أو لأمة أهلكها من

(٩١) المرجع نفسه، ص ١٧، ٢٢، ٢٣. ويشير هنا إلى الموضوعة القرآنية الشهيرة عن الجنّ الذين يُرجمون على باب السماء (سورة الحجر، الآية ١٦ - ١٧؛ سورة الصافات، الآية ٦ - ٨؛ سورة الجنّ، الآية ٨). ويبدو أنّ هذه الموضوعة استأثرت بالاهتمام في بدايات الجدل الذي تصدّى بالمعارضة للإسلام، وأنّ النصارى وجدوا فيها تهوراً كبيراً إذ تحدث القرآن عن ظاهرة نيزكية كان يفترض فيها أن تكون موضع ملاحظة إجماعية لا أن تثير آراء متناوئة.
انظر في هذا الصدد الردّ الطويل الذي شعر محمد بن الليث، قبل القاسم ببضع عشرات من السنين، أن من واجبه أن يقوم به في «رسالة من الخليفة هارون الرشيد إلى الامبراطور قسطنطين السادس» (نشرها وترجمها هـ. عيد، باريس، ١٩٢٢، ص ٢٦-٣٢).

(٩٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٩٣) المرجع نفسه، ص ٣٩.

(٩٤) نفسه، ص ٢٢.

(٩٥) عنوان كتاب مشهور لنيتشه. (م).

الأمم الخالية»[٩٦]، وإما بسبب التعارض بين تساميه وبين صورته التي تشبه صورة البشر: («ويحوِّر رضاه إلى سخطه، ومحابّه إلى مكارهه، والخير لعباده إلى الشر لهم، والرحمة لهم إلى العذاب عليهم»)[٩٧].

ولكن ابن المقفع يتجاوز محض السخرية ليرهص بوضوح بآليات الضغينة وانقلاب القيم التي تقلب الأحكام إلى نقيضها تبعاً للظروف، فيقول: «وأنزل ملائكته فإذا غلبوا عدواً قال أنا غلبته، أو إذا غُلب له وليّ قال أنا ابتليته»[٩٨].

ولسوف ينكبّ المتكلمون على الرد على المعارضات الأولى نقطة نقطة[٩٩]. ولكن يبدو فعلاً أن لا أحد قد لاحظ أهمية هذه المعارضات الأربع الأخيرة. ذلك أن تصور علم الكلام للعقل بوصفه مجرد أداة جعله يحصر ردوده إما بالتهجم الأخلاقي وإما بالتسفيه الشخصي. هكذا لم يقيَّض له قط أن يطرح تساؤلات حول مسلمات التفكير المسبقة.

ومع ذلك كان الإسلام يستطيع أن يسلك طريقاً أخرى، ولو بشكل هامشي جداً. فلامتصاص الانتقادات التي أوردها كاتبنا الفارسي، كان بوسعه أن يتصرف بالطريقة نفسها ظاهرياً ولكن لكي يقول العكس. وهذا ما يبقى علينا النظر فيه، ولو بإيجاز.

٤) حدود ابن المقفع: الموضوعات الممكن قلبها إلى عكسها:

قد لا يطلق اسم ابن المقفع على أشخاص مختلفين فحسب، بل إن المراجع المتعددة المشارب - إذا اعتُبر هو مؤلفها الوحيد - قد لا تكون كلها له. فهناك **زنديق** مشهور، هو الشاعر أبان اللاحقي (المتوفى حوالى سنة ٨١٥/ ٢٠٠)، قد وضع حكايات **كليلة ودمنة** وقصة مزدك شعراً. وفعل الشيء نفسه بالنسبة لكتاب

---

(٩٦) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٩٧) المرجع السابق، ص ٣١.

(٩٨) المرجع نفسه، ص ٢٠. يمكن مقارنة هذا الكلام بما أورده نيتشه في كتابه **نشأة الأخلاق**.

(٩٩) انظر ج. مونو (G. Monnot): **المفكرون المسلمون والأديان الإيرانية. عبد الجبّار وسابقوه** (بالفرنسية) باريس/ القاهرة/ بيروت، ١٩٧٤؛ وأيضاً كتاب **الإسلام والأديان الإيرانية**، باريس، ١٩٨٦.

بلوهار وبوذاسف. وقد رأينا سابقاً نقاط التلاقي في الموضوع مع ابن المقفع ونقاطَ التباعد العميق في الفكر معه. وسيحظى كتاب **بلوهار** بالنجاح، ولكن بدون أن يعلو على النجاح الذي أصابه كتاب ابن المقفع، وسيؤدي دوره كترياق ضده[١٠٠].

فلا شك أن الرد على الزندقة اتخذ شكلاً ساخطاً برّرته التهجمات التي شنتها مباشرة ضدّ الإسلام. وحتى أبو نواس، الشاعر الخليع، شعر بضرورة مناظرة أبان. وقد تسربلت المحاجات بسربال مدرسي، من ردّ مباشر، ودفاع عن إعجاز القرآن، وتصنيف لأمهات الكتب في علم الكلام، الخ. ولكن كل هذا بقي خارجياً ولم يُقنع إلاّ المقتنعين سلفاً. وفي القرن الخامس هـ/ الحادي عشر، اعترف الغزالي - الذي تكلّم وهو على بيّنة من أمره لأنه برع في الفقه والكلام والتصوف والفلسفة - اعترف بنبرة متشائمة بأن الجدل لا يؤثّر في نفوس المعارضين، فقال: «لا ترى مجلس مناظرة للمتكلمين ولا للفقهاء ينكشف عن واحد انتقل من اعتزال إلى بدعة إلى غيره، ولا عن مذهب الشافعي إلى مذهب أبي حنيفة ولا على العكس. وتجري هذه الانتقالات بأسباب أُخَر في القتال بالسيف»[١٠١]. فالجدل لا يفيد في نظره إلاّ في تعزيز الإيمان المتخاذل عن طريق الآراء المعارضة: «لإزالة الشك والشبهة في حق المتشكك»[١٠٢].

في ما يخصنا، تكمن أهمية «**كتاب بلوهار**» في أنه ينقل الجدل الدفاعي إلى معسكر الخصم بتركيزه على إمكانية تقديم قراءة أخرى - زهدية - للمواضيع الشرقية، سواء أكانت مواضيع فولكلورية تتعلق بالأمثال أم تجليات شعبية للمذهب الشكّي. ومن المؤكد أنّ هذا الكتاب، بترجماته العديدة غير الإسلامية (كاليونانية، والجيورجيّة...)، لا يمكن أن ينضوي تماماً تحت لواء الإسلام. لذا فإنّ نسخة النص الاسماعيلي تنحو منحى مواربأ. أولاً، وكما الحال في النص الشائع من «**كليلة ودمنة**»، نراها تستدخل بعض اللمسات الإسلامية، وتمتص بعض المقاطع العسيرة على الاستيعاب. وبعدئذ، وحتى عندما يشرع النص الإسماعيلي باستعمال

(١٠٠) انظر مقالة دانييل جيماريه الآنفة الذكر عن كتاب **بلوهار**.
(١٠١) **كتاب الفيصل**، ترجمة فريد جبر إلى الفرنسية، ص ٤٣٣.
(١٠٢) المرجع نفسه، ص ٤٣٤.

اللغة القرآنية، يبقى متحفظاً ولا يذكر النبي محمد مثلاً إلاّ مرة واحدة، وذلك في آخر الكتاب، ودون تسميته بالاسم. فلو كان الكتاب إسلامياً صريحاً، لظهر الاسم بصورة نمطية على نحو ما نجده في كتب أخرى عديدة[١٠٣]. ويبدو أنّ سبب هذا التحفظ هو سبب تربوي، ذلك أننا نقترب من الوقت الذي يتخلص فيه بوذاسف من الأوهام الناجمة عن تربيته، فيغلّب الدين الحقيقي ويتصدى لكهنة الهند ليُظْهر، كما في كتاب «**حي بن يقظان**» لابن طفيل، أنّ العقل السليم يؤدي منطقياً إلى الإسلام. ولكنّ العقل يمارس فاعليته في العزلة المطلقة، بينما نرى في كتاب **بلوهار** أنّه تكوّن من خلال الرد على الدين الهندي المزعوم.

وفي مقطع طويل[١٠٤]، يُقدَّم لنا هذا الدين تحت اسم «البد»، ووالد بوذاسف هو نفسه من يتولى هذا التقديم سعياً منه إلى تبرير التراث الذي عاشه وورثه عن الأجداد. وينهي دفاعه بهذه الكلمات: «هل غفلنا عن الدين بنفقة مضنون بها أو هَدْيٍ مغفول عنه أو مصيب فيه مجفُوٍ أو عابد غير مبرر أو مبتدع فيه سليم، وهل ذهلنا عن ضعفاء العامّة وفقرائها بترك السؤال عنهم وهل نستكين كبيراً لكبره أو نستسلم ضعيفاً لضعفه أو نستهين محتاجاً لحاجته؟!»[١٠٥]. وعلى الرغم من الإحالة إلى «المبتدعات» و«المأثورات» - وهي عبارات إسلامية منمّطة تُسقط هنا على سياق مغاير تماماً - فإنّ الأمثلة المقدّمة تتوافق مع دين برزويه «الأخلاقي السلبي» (عدم التسبب بالأذى، وعدم ترك البؤساء بلا مساعدة)، بل حتى مع الطابع الاجتماعي لهذا الدين، وإن من منظور سياسة الحكّام، وليس من منظور سياسة المحكومين: «فهؤلاء أسلافك الذين لم يُغفلهم المُلْك عن الدين، ولم يحرمهم الدين سرور الملك، ولم يروا واحداً منهما مضرّاً بالآخر»[١٠٦].

والحال أنّ هذا الدين العقلاني سيرذّله بوذاسف، إذ أدرك «أن الشيطان قد نصب

(١٠٣) ينتهي **كتاب بلوهار** بالعبارة التالية: «وقد جعل عليه نذراً لله الذي بعث نبيّه مهيمناً واختار دينه ورضي سنّته منهاجاً»، ص ١٤٦.
(١٠٤) ص ١٠٤ وما يليها.
(١٠٥) ص ١٤٧.
(١٠٦) ص ١٤٨.

له كيداً وأنه لا بد له من مجاهدته»[١٠٧]. وهو يورد حجتين نقضاً لهذا الدين: أولاً، إن الزهاد هم الذين يحقّقون هذا الدين العقلاني أفضل تحقيق؛ يقول: «لم يبق أحد من أهل الأرض يحقّق ما تدّعي من موافقة البدّ بهداه وفعاله إلاّ هؤلاء الرهط الذين مُلَئتَ عليهم حنقاً ومنهم ذعراً»[١٠٨]. فهم الذين يمارسون تماماً فريضة الرحمة والرأفة والحكمة والشفقة. ثانياً، لئن وجدتْ نقاط مشتركة بين حكمة الدين الكاذب والحكمة الحقيقية، فلأن دين الهند قد انحطّ فعلاً: فلئن كان أصيلاً في بداياته فقد فسُد وأخلى مكانه لعبادة الأصنام. وهكذا يروي أحد المدافعين عن هذا الدين كيف أنّ أول ملك من السلالة قد نجا من الجنون بسبب «البد» الذي أصبح بالتالي نبياً إلى حدّ ما. ولكنّ ملوكاً آخرين، خلفوه، لم يشفوا إلاّ جزئياً، وآخرين لم يحظوا بأي شفاء، مع أنهم اتخذوا «البد» وثناً لهم[١٠٩]. والحال أنّ الرجال الأوائل الذين نجوا من الجنون لم ينجوا إلاّ عن طريق العنف، لأنّ التفكير السليم لا يتأتى لعالم مأهول فقط بالمجانين. ويبرر مدافع آخر عن هذا الدين لجوء الله دورياً إلى العنف بهدف إعادة البشر الذين يخلّون بواجباتهم إلى الصراط المستقيم[١١٠]. بيد أنّ النص يؤكد مع ذلك أنه حتى عَبَدَة الأصنام الوثنيون الأكثر تعصباً قد حافظوا على بعض الذكرى عن المتطلبات الأولى لدينهم لأنهم تبنوا المثال الزهدي، مع أن تشويهاً كبيراً قد اعتراه[١١١].

هكذا نرى أنّ المحور الذي يدور عليه النص الإسماعيلي لـ «**كتاب بلوهار**» هو التدليل على أنّ ما في هذا الدين العقلاني - أو على الأقل المعقول - المنسوب إلى الهند من خير إنما تفتَّح وازدهر في الدين المعارض له، أي دين الزهَّاد الذي يتم دمجه عن طريق التحايل خلسة بدين النبي محمد. فالنص الإسماعيلي لا يقدم أي تبرير موضوعي لهذا الدمج، بل فقط استدلالاً بالضدّ: إنّ فساد هذا الدين ناجم عن

---

(١٠٧) ص ١٤٩.
(١٠٨) ص ١٤٩.
(١٠٩) ص ١٥٩-١٧٥.
(١١٠) ص ١٦١-١٦٢.
(١١١) ص ١٧١-١٧٢.

قبوله بعبادة الأوثان. وهذا مؤداه أنّ الإسلام هو نقيض ذلك الدين وأنه الوسيلة الوحيدة لتجاوز هذا الفساد.

إنّ هذا النص الاسماعيلي لـ «**كتاب بلوهار**»، الذي أورد مختارات نصية لعدد من المدافعين عن الدين الهندي، يتعارض إذن في منهج تأليفه مع الكيفية التي ألّف بها كتاب «**كليلة ودمنة**». فهذا الأخير يفترض أنّ الخير البشري كوني عميم، وأنّ العقل يعبّر عن نفسه في كل مكان، وأننا نستطيع أن نُدخل إلى الحضارة الإسلامية، ودون خطر، جسماً ثقافياً أجنبياً. والحال أنّ هذه الفكرة تصوَّر في «**كتاب بلوهار**» وكأنها غواية شيطانية؛ فحتى عندما أقنع الفتى بوذاسف أباه الملك جُنيْسر، بقي هذا الأخير مُتردداً بعد أن بُيّن له أنّ دينه ينطوي على أساس سليم، فرأى أن «لا حيلة له إلاّ في لزوم ما وكّد من رأي الأوثان الداعي إلى الشهوات الحاثّ عليها»[١١٢].

يُضاف إلى ذلك أنّ محاولة ابن المقفع تشذيب هذه الثقافة الأعجمية، باستبعاده منها كل عنصر وثني، لم تنجُ من ذلك التأثير الشيطاني. يتوضح ذلك في مقطع طويل من خطاب إزالة الغشاوة عن عينيّ بوذاسف: «إنّ من رأس أسلحته سلاحان [وردت هكذا]، أحدهما أنّه يكاد أن يوقع في نفس الإنسان أنّه لا عقل له ولا منفعة فيه، فيصدّه بذلك عن معرفة الله تعالى وعن محبّة الحق والطلب له والسؤال له، ويشغله بغيره من ملاهي الدنيا، فإنْ هو اتبع في هذا فهو ظهرهُ الأعظم، وإن هو عصى وغلب عليه فزع إلى السلاح الآخر، فإذا عقل الرجلُ شيئاً وأبصره عرض عليه بأشياء تغمّه وتُضجِره بما لا يتعرّف، فيُبغض إليه ما هو فيه بتصعيب ذلك على ما يأتيه به من النَشْط، يقول له لستَ مستكملاً هذا أبداً ولا مُدرِكه ولا مُطيقَه، فما هذا العناء والشقاء والتعب فيما لا يُطاق ولا يُدرك؟ فلهذا السلاح صدّ كثيراً من القوّة في أنفس الناس عن طلب الحقّ وطلب النجاة، وحيلةُ هذين السلاحين كلمتان، أمّا الأولى منهما فالنهيُ عن اكتساب ما لا ينفع وأمّا الأخرى فالرغبة عن قليل ما اكتُسِب من العلم والخير، فاعترِفهما واحذر من أن تخدع عن اكتساب علم والحفظ بالمكسوب»[١١٣]. كان يمكن أن يكون قائل هذه الأقوال هو ابن المقفع، ولكن تتمة

---

(١١٢) ص ١٦٣.

(١١٣) ص ٧٣ - ٧٤.

النص ستعطيها وقعاً غريباً تماماً عن منحاه الذهني. يقول النص: «فإنّك في دار قد استحوذ الشيطان على أكثر أهلها بضروب مخائله وأسباب ضلالته، فمنهم من ضرب على سمعه وبصره وعقله فتركه لا يسأل عن العلم والخير كالبهيمة، وشرع لهم أدياناً مختلفة، فمنهم المجتهدون في الضلالة، حتى جعل اجتهادَ أهل ضلالتهم فتنة لغيرهم، وحتى صار اجتهادهم من مصائده ومكائده، ثم أوقع بينهم العداوة فاستحل بعضهم دماء بعض وأموالَهم، وأتى في ضلالتهم بأشياء من ذكر الحق ليلبِّس بذلك على أهل الحق وطلاب الخير، فيصدّهم عن الدين القيّم الذي لا يأتيه الباطل بوجه من الوجوه»(١١٤).

هكذا، وبمجموعة من المصادرات على المطلوب، يُفسد هذا النص دفاع ابن المقفع عن العقل، ولا يقرّ لهذا الأخير بدور المشترع الذي طالب له به، ولا ينسب إليه إلا دوراً أداتياً فحسب. وتحيلنا خاتمة النص إحالة مباشرة إلى الرسالة القرآنية، حتى ولو لم يستشهد بها الكاتب حرفياً: «أصيخوا أسماعكم وفرغوا قلوبكم لاستماع حكمة الله التي هي نور الأنفس، وتقووا بالعلم الذي هو دليلٌ على سبيل الرشد، فأيقظوا عقولكم وافهموا الفصلَ الذي هو بين الحقّ والباطل وبين الهدى والضلالة، واعلموا أنّ هذا الدين هو دين الله الذي أنزله على لسان الرسل والأنبياء عليهم السلام في القرون الأولى»(١١٥).

هكذا يتمّ إدراج حكمة العالم الخارجي في سياق توليفة تلفيقية واسعة تسعى بجسارة إلى استدماج عناصر غريبة تماماً، في حين كان القرآن قد حصر هذا المسعى بالتوحيد الإبراهيمي.

(١١٤) ص ٧٤ - ٧٥.
(١١٥) ص ١٩١.

الفصل الثاني

حُنين بن اسحق (القرن الثالث هـ/التاسع م)

لماذا الإيمان؟

١) وضع حُنين

إنّ ابن المقفّع هو كاتب مفصلي. فلا تعالج النصوص المنسوبة إليه أفكاراً سبقته فحسب، بل إنّ المنحول فيها والصحيح قد ضخّمهما كتّاب القرن الرابع هـ/ العاشر م الذين سندرسهم لاحقاً. وبين هذين الحدين الزمنيين يصعب علينا أن نعثر على مفكرين طليعيين، وإن استطعنا أن نتلمس هنا وهناك وجوداً لتوجهات نقدية متعددة، أطلقها الغليان الفكري الذي عرفه ذلك العصر الشديد التألق.

ولكننا نجد في منتصف حقبة القرنين تلك فيلسوفاً مفرداً ويجدر بنا التوقف عنده. إنّ تفكير حنين بن اسحق، المنفصل طوعاً عن كل إطار سجالي، يستهدف المسألة الأساسية الدائرة حول ماهية الإيمان بعامة. وحسب الشكل الذي أعطاه حنين ابن اسحق لهذا المسعى فإنه يتبدى لنا كنهج رائد لم تكن له أصداء لاحقاً. ومع ذلك نستطيع أن نتبيّن ما سبقه من إرهاصات إذا ما سلّطنا الضوء على المنعطف الذي أتاح لهذه الظاهرة الجديدة أن تبزغ.

لنلاحظ أولاً أنه، بعد الهجرة بمئة وثلاثين عاماً فقط وفي بداية العصر العباسي، اجتمعت تحت اسم ابن المقفع جملة من المسائل سنراها تعاود ظهورها في القرن السابع هـ/ الثالث عشر م: لماذا نعتنق هذه العقيدة أو تلك؟ أنستطيع أن نقبل برسالة تكون ضمانتها الوحيدة سلطة النبي الذي نقلها؟ ما أخطار الدور النفسي الذي يضطلع

به الدين؟ ما الجانب الأخلاقي في الدين؟ ما العلاقة بين الزمني والروحي؟

باستثناء السؤالين الأخيرين، نجد أنّ هذه الأسئلة قد اعتورت كل جدل ما بين الأديان. فكل شخص تزين له نفسه أن يشكك في حسن نيّة الشخص الذي يتحاور وإياه. ويعبّر القرآن عن ذلك بوضوح، إذ يكرّر للخصوم: «إنْ كنْتم صادقين...». وسرعان ما اتخذ هذا الاستيراب عند المسلمين شكل تشكيك في عقلانية المعتقدات المعارضة. وبديهي أن المعيار الذي استند إليه هذا التشكيك هو الرسالة القرآنية. وهذا لا يعني أنّ المشكلة لم تطرح داخل الإسلام نفسه، بل على العكس: فالمناظرات التي دارت بين المسلمين أدّت أحياناً، بداعي الحرص على المعقولية، إلى اتخاذ مواقف اعتبرت شائنة، كما سنرى لاحقاً. وبالمقابل، نجد الأديان المذعنة تجترّ تلك الأسئلة كما هي لتبرّر إصرارها على مواقفها.

خير شاهد على ذلك نصّان مسيحيان يُعدّان من أمهات الكتب اللاهوتية وأقدمها في اللغة العربية، وهما «**كتاب البرهان**» و«**كتاب المسائل والأجوبة**» اللذان ألّفهما عمّار البصري النسطوري (في بداية القرن الثالث هـ/التاسع م)[(١)]. وعلى تهمة اللامعقولية التي وجّهها الدين السائد (الإسلام)، يرد هذان النصان بطريقتين: الأولى ضمنية والثانية صريحة.

يكمن الردّ الضمني في استخدام الكاتب اللغةَ بالذات. وقد أثبت س. غريفيث أنّ الكاتب لم يقيّد نفسه بالمعايير النفعية وحدها. فبالنظر إلى أنّ أكبر جانب مثير للإشكال في المسيحية، في نظر المسلمين، هو الثالوث فقد تدخّل عمار البصري في المناظرة بين المسلمين بخصوص مسألة الصفات الإلهية كي يوظفها لصالحه. والواقع أنّ المواقف المتعارضة محكومة بفهم خاص للنحو العربي؛ فأسماء الله وصفاته في القرآن تحيل إما إلى فعل «له تعالى» و«قائم به» - وهذا هو الحل الذي وجده ابن كُلاّب - وإما إلى فعل «هو ذات الله» وإلى شيء ينطبق عليه هذا الفعل، وذلك هو الحلّ الذي انتهى إليه المعتزلي العلاّف. ويرى عمّار البصري، بالاستناد إلى مبادئ النحو نفسها، أنّ هذه المواقف الإسلامية غير معقولة، ويقترح الحلّ

(١) عمّار البصري: **كتاب البرهان وكتاب المسائل والأجوبة**. وهو النص العربي الذي حققه ميشيل حايك وكتب له مقدمة بالفرنسية. بيروت، ١٩٧٧.

المسيحي لإزالة التناقضات المطروحة. هكذا يستغلّ صفتي «الحي» و«المتكلم» ليثبت، وفقاً لنهج النقد المعتزلي الذي أفضى إلى الأشعرية التي ستغدو المذهب الرسمي للإسلام السنّي، أنّ هاتين الصفتين تدلاّن على أنّ الله له «حياة» و«كلام»، لأنّ الشيء لا يمكن أن يسمّى إلاّ بما يعود إليه، وليس بما لا يعود إليه. وعندئذ لا يبقى على عمّار البصري، لتبرير الثالوث، إلاّ أن يثبت أنّ الصفات الإلهية الأخرى ليست إلاّ وظائف لهاتين الصفتين، أو مجازات دالّة على فاعليات هذه الخصائص الجوهرية. وفي كل هذا اعتمد كثيراً على منطق النحو العربي[٢].

أما الرد الصريح فيضرب صفحاً في البداية عن المعارضات العقيدية نفسها. وهكذا يبدأ النصان بإثبات وجود الله، ويركز النص الثاني على وحدانيته. ثم يتوقفان مطولاً، إما قبل إثبات أصالة الكتب السماوية، وإما في تضاعيف هذا الإثبات، وعلى كل حال قبل الخوض في العقيدة النسطورية، عند معايير الصواب والخطأ في الدين[٣].

فحسب «**كتاب البرهان**»، يتوجب على شتّى الأديان أن تلبي الحاجات العقلية للإنسان: البعث، كي لا يتقوّض الفعل الإلهي؛ المحبة المتبادلة، كي لا يستسلم البشر لأهوائهم؛ وأولوية الجهد ليستحق الإنسان السعادة. وهذه النقاط الثلاث هي بمثابة تكميل للواجبات التي قال بها ابن المقفع في «باب برزويه». وهكذا طرح عمار البصري السؤال التالي: كيف نستطيع إذن أن نميّز الدين الحقيقي؟ بالإضافة إلى المعجزات، يرى نمطين من الأسباب يكمنان وراء انتشار دين من الأديان: ١) بالإكراه والإفساد والمخاتلة، أو بالتضامن العرقي والاستحسان والتواطؤ. وتلك هي الوسائل التي يرى أنّ اليهودية والإسلام والمانوية والزرادشتية، الخ، لجأت إليها، وبها نستطيع أن نعلل كيف تمّ اعتناق هذه الأديان. ٢) لم تتحاشَ المسيحية هذه الأفعال فحسب، بل استبعدت أيضاً جميع دواعي الاعتناق الخصوصية الأخرى من قبيل: شهوة الغنى والسلطة، الانحلال الخلقي، بل التعلق بوهم السحر. ويخلط

(٢) انظر بحث س. غريفيث باللغة الإنكليزية: «مفهوم الأقنوم في دفاع عمّار البصري عن عقيدة الثالوث» في «أعمال المؤتمر الدولي الأول للدراسات العربية المسيحية»، أشرف عليه سمير خليل. روما، ١٩٨٢، ص ١٦٩-١٩١.

(٣) عمّار البصري: **كتاب البرهان وكتاب المسائل والأجوبة**، ص ٢٤-٤١ و١٣٥-١٤٣.

«**كتاب المسائل والأجوبة**» بين هاتين القائمتين، بدون أن يميّز بين الوسائل العامة والوسائل الخاصة، ويجملها في ست وسائل، وهي: اللياقة والإباحة والعنف وشهوة التملّك والتضامن العرقي ووهم السحر.

يعمّق عمار البصري إذن التحليل الذي ورد عند ابن المقفع في «باب برزويه» وعند بولس الفارسي (وقد كانا متعاصرين ومقرّبين من كسرى أنوشروان كما يوكّد ب. كراوس)؛ فبالإضافة إلى التفكير السليم، كان نظر هذان الكاتبان في ثلاثة أسباب تدفع إلى اعتناق معتقد من المعتقدات، وهي: إما بالتقليد الأعمى وإما بالإكراه وإما بالمصلحة. وترى س. سترومسا أنّ هذه الإشكالية تعود إلى الاسكندر الأفروديسي (حوالى العام ٢٠٠ بعد الميلاد)[٤]. وطبقاً لشهادة ابن ميمون، كان هذا الفيلسوف اليوناني يؤكد أنّ «أسباب الاختلاف في الأمور ثلاثة: أحدها: حب الرياسة والغلبة الصادان للإنسان عن إدراك الحق على ما هو عليه. والثاني: لطافة الأمر المدرَك في نفسه وغموضه وصعوبة إدراكه. والثالث: جهل المدرِك وقصوره عن إدراك ما يمكن إدراكه، هكذا ذكر الاسكندر»[٥]. ولكن هل ما زلنا نخوض في الإشكالية نفسها؟ نرى أولاً أنّ لهجة الاسكندر هي لهجة من يتكلم عن المعرفة بشكل عام جداً. فضلاً عن ذلك، فإن ابن ميمون يشعر بالحاجة إلى أن يضيف قائلاً: «وفي أزمنتنا سبب رابع: لم يذكره لأنه لم يكن عندهم، وهو الإلف والتربية»[٦]. ويشرح مباشرة بعدها بقوله: «لأنّ للإنسان بطبيعته محبة ما ألفه، والميل نحوه»[٧]. وهو يرى أنّ اليونانيين قد نجوا من ذلك بشكل معجز. والواقع أنّ التناقض يزول على النحو التالي: من جهة يضرب ابن ميمون كمثال على المفعول «المعرفي» للعادة النظرة التشبيهية والتجسيمية للإنسان العادي إلى أمور الدين. ومن جهة أخرى يؤكد أنّ ما قاله عن قصور العقل البشري «ما قيل بحسب الشريعة، بل

---

(٤) من رسالة إلى المؤلف في ٢٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٣.

(٥) ابن ميمون: **دلالة الحائرين** الجزء ١، ٣١، ترجمة س. مونك S. Munk، دار نشر لاغراس، ١٩٧٩، ص ٧١. (استخدمت طبعة حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت، ص ٦٨ - ٦٩، المترجم).

(٦) المرجع نفسه، ص ٦٩.

(٧) المرجع نفسه، ص ٦٩.

هو أمر قد قالته الفلاسفة وأدركته حق إدراكه من غير مراعاة مذهب ولا رأي»[٨]. وهكذا لا يكون الاسكندر قد تكلم عن المعرفة عموماً فحسب، دون أن يميّز، على هذا الصعيد، بين شتّى المجالات التي تنطبق عليها، بل يُثبت ابن ميمون بدوره أنه يعي أنه يتكلم على مستويين مختلفين: الاستشهاد العام بالفيلسوف اليوناني، والتضخيم الخاص الذي يغدقه عليه.

إذا كانت فكرة التنظير عن طريق التبويب والتصنيف هي فكرة فلسفية أصلاً، فإنه ينبغي لنا بالأحرى البحث عن مضمون المواقف المصنّفة على هذا النحو في التجارب الدينية نفسها. فالنصوص الدينية (التوراة والإنجيل والقرآن) تزخر فعلاً بلوم الناس الذين ينخدعون بالأديان الكاذبة، أو الذين لا يتركون أنفسهم تقتنع بالوعظ الحقيقي، بسبب العادة أو المصلحة، الخ. ونجد مثالاً ساطعاً مبكّراً على ذلك في «سفر الحكمة» (منتصف القرن الأول قبل الميلاد) بما ورد فيه من تكذيب للوثنية (الإصحاح ١٤، الآيات ١٢ - ٢١)، وتنديد بـ «**المجد الباطل**» و«**الإكراه**» و«**أوامر الملوك**» و«**رونق الأصنام**». ونجد في هذا النص تدبيجاً يدافع عن الدين، وقد تراكم وتنوقل بدون أن تغير الطريقة المدرسية طبيعته. ومن هذا المنظور يبقى المجهود الذي قام به عمّار البصري مجهوداً محدوداً، بالنظر إلى أنّ ما يشغل عنده مكان الصدارة هو التصميم على الدفاع عن الدين. وسوف يسقط هذا الكاتب لاحقاً في اللاعقلانية، وهذا ما جعل مسعاه يراوح في مكانه.

وهناك نسطوري آخر، هو حُنين بن اسحق، بدا وكأنه سلك الطريق ذاته، ولكنه أعطاه في الواقع قيمة مختلفة تماماً. ومن هذا المنظور يمكن أن يمثِّل نقطة انطلاق ممكنة أخرى لاستقصائنا هذا (نقطة انطلاق تركز على المفهوم، أكثر من تركيزها على التسلسل التاريخي).

يبدو للوهلة الأولى أنّ حنين بن اسحق يختلف في كل شيء عن ابن المقفع. فقد عاش هذا الأخير في فترة تاريخية مضطربة: أزمة الحكم الأموي وانتصار الثورة العباسيّة. أما حنين فعاش بعد ابن المقفع بقرن وعاصر الخليفتين المأمون والمتوكل، أي في أوج الخلافة التي نجمت عن تلك الثورة. كان الأول فارسياً واعتنق رسمياً

---

(٨) المرجع نفسه، ص ٧٢.

دين العرب المنتصرين، ولكنه لم يتعامل مع هذا الدين إلاّ من المنظور الاجتماعي. وانكب، في دخيلته، على أمْثلَة الدين الذي لا يزال يقيم على اعتناقه، والذي بدأ يؤول إلى ظاهرة غرائبية. أما حنين فهو عربي، ولكنه عربي مسيحي، أي أنه ينتمي إلى دين وُجد في البلاد قبل دين السلطة. وابن المقفع هو أديب، يتعامل مع اللغة بمهارة متميزة، مع ما يترتب على ذلك من تعقيد نفسي يتجلى في مزجه بين المهارة والسذاجة، بين الحنكة الدبلوماسية والاغتياظ العنيف، بين الانصياع للنظام القائم والتمرد عليه انطلاقاً من موقف مثالي. أما حنين فكان علمياً ومولعاً بالدقة والتمحيص، ولم يسعَ إلى الأسلوب المنمق؛ وهذا يُبعده عن ابن المقفع وعن التراث العربي الجاهلي الذي استعادته الحضارة الإسلامية.

ومع تباينهما الشديد، فإنّ موقفهما متشابه بالنسبة للإسلام، دين السلطة. وسنرى لاحقاً عدداً من المواضيع الخاصة تتكرر عندهما كليهما، وتنجم عند الاثنين عن رفض الاندماج بدين الأكثرية، كما عن تصميمهما الصريح على بيان أسباب هذا الرفض. وقد جمع كلاهما بين الحزم والحذر، وهما يتجليان عند الكاتب الفارسي عبر تنّوع الأطر الأدبية المستعملة (والتي تراوح بين الكتب المعدّة للجمهور العريض، والكتب المعدّة «لذاكرة الأمير»، وأخيراً الكتب «المسرّبة سراً» التي يطّلع عليها الموثوقون، والتي يتخذ مؤلفها تارة قناع المدافع الغرائبي عن الدين وطوراً موقف المفكر في إطار نظام الحكم الإسلامي، أو تارة ثالثة محرر الأهاجي)، وعند الكاتب المسيحي عبر التمنع المبدئي عن الإفصاح المكشوف، وعبر الكتابة التي تلتزم الدقة وشدة الاقتضاب، لأنّ الكاتب يريد تجنّب المصادمات غير المفيدة.

ينتمي حنين بن اسحق إلى قبيلة العبّاديين، وهم مسيحيون عرب لعبوا دوراً في حياة المملكة اللخميّة، التي قامت في شمال شبه الجزيرة العربية، وغالباً ما كانوا يتناحرون مع الغسّانيين الذين كانوا يقيمون إلى الغرب منهم. واللخميون كانوا تابعين للفرس، بينما كان الغسانيون يدورون في فلك بيزنطة؛ وقد ساهمت القبيلتان في إقرار العرب على الساحة الدولية آنذاك، وفي تهيئة الاتصالات بين الفاتحين الجدد وبين الحضارات الكبرى التي خضعت للإسلام. ويجب القول أخيراً إنّ العقيدة النسطورية، التي كانت عقيدة حنين، عرفت ماضياً معقّداً. فقد نشأت في إطار بينزنطة التي طردتها من ديارها، فأباحها الفرس الذين كانوا يناوئون الإمبراطورية

المعادية. ولكنّ النسطورية بقيت عقيدة أقلويّة في مملكة اللخميين وتعرضت للاضطهاد أحياناً.

وُلد حنين في الحيرة عام ١٩٢هـ/٨٠٨ م، وارتبط بثقافات ثلاث هي العربية والبيزنطية والفارسية؛ ولم تكن هذه الثقافات معقّدة ومتناقضة في ما بينها فحسب، بل كانت كل واحدة منها كذلك في داخلها. ومع ذلك، فقد نجح حنين في تحقيق توليفة رائعة بينها. ففي الرها، مسقط رأسه، درس السريانية. ثم أقام في بلاد فارس حيث تعلّم اللغة الفارسية والطب. ويزعم صاعد الأندلسي[٩] أنه درس أيضاً العربية في البصرة وتتلمذ على النحوي واللغوي الخليل بن أحمد؛ وحتى إذا كان هذا الزعم، من الناحية الزمنية، مستحيلاً (إذ يفصل بينهما قرن بكامله)، فإنه يشهد على الصيت الذي ناله حنين كعالم ممتاز في اللغة العربية.

بعدئذ استقر في بغداد التي أصبحت عاصمة متألقة للإمبراطورية الإسلامية، وتابع فيها دراسة الطب. وبسبب الخلاف الذي نشب بينه وبين أستاذه، نفى حنين نفسه إلى بلاد الروم وتعلّم فيها اليونانية وأتقنها. ولئن كان العرب قد نهلوا العلوم والفلسفة من اليونان، فإنهم رفضوا أي استيعاب للآداب اليونانية، لأنهم كانوا متشربين بتراثهم الأدبي حصراً، ومعروفين بعشقهم الكلمة منذ الجاهلية، مما جعلهم يسمّون بـ «أهل اللسان»، كما قال الجاحظ. وكان أقصى ما في مستطاع المسيحيين العرب من هذا المنظور الإشادة بالتراتيل السريانية والتصدي بها للادعاءات الجمالية للقرآن. ففي عدد من الكتب الفلسفية أو العلمية نجد استشهادات متفرقة وغير صحيحة عموماً بهوميروس في تضاعيف عدد من الصيغ الحكمية[١٠]، ولكنها تبقى عند حنين أكثر دقة. وإذا كان الجانب الأدبي للشاعر اليوناني لا يظهر في نصوصه، فإنّ إحدى الروايات تصفه قادراً على إنشاد الشعر[١١]. وهنا أيضاً نلاحظ عند حنين حرية في المواقف مدهشة جداً.

---

(٩) صاعد الأندلسي: كتاب **طبقات الأمم** (ترجمة بلاشير عام ١٩٣٥).

(١٠) أنظر ج. كرايمر: «Arabische Homerverse» في مجلة Zeitsch d. deutschem Margenländ. Gesellsch، رقم ١٠٦، العدد ٢، ص ٢٥٩-٣١٦.

(١١) انظر ج. كرايمر: «Homer in Baghdad» في مجلة Byzantinoslavica، رقم ٤١، السنة ١٩٨٠، ص ١٩٦-٢٠٠.

ثم عاد واستقر في بغداد نهائياً حوالى ٢١١/٨٢٦ وعمل فيها كمترجم من اليونانية إلى السريانية وإلى العربية أيضاً. وأحاطه الخليفة المأمون برعايته، وأصبح في عهد المتوكل رئيساً للأطباء وأميناً على الترجمة مكلّفاً بتنقيح أعمال فريق من المترجمين. وبناء على ذلك، ظنّ بعضهم أنّ حنين أصبح أحد مدراء بيت الحكمة الشهير. ليس هناك ما يأذن لنا بتوكيد ذلك. فمن جهة أولى سلكت هذه المؤسسة طريقاً معيناً في التطور. يقول بالي - غيدرون M. G. Bally - Guesdon: «في عهد هارون الرشيد (١٧٠/٧٨٦ - ١٩٤/٨٠٩)، كان بيت الحكمة مكتبة موقوفاً استعمالها على الخليفة والمقربين منه... أما في عصر المأمون (١٩٨/٨١٣ - ٢١٨/٨٣٣) فاستخدمها العلماء لإنجاز أعمالهم الخاصة، وعرفت المؤسسة توسعاً كبيراً [...]. وانتقلت وتحولت وظيفة صاحب الحكمة، في عهد المأمون، من مهمة تقنية معهود بها إلى أحد العلماء المترجمين، إلى مهمة إدارية، يُكلف بها أحد الكتّاب بالتعاون في الغالب مع أحد الخبراء، مما يدلّ على درجة عالية من التنظيم»(١٢). والحال أنه في عام ٢١١/٨٢٦، أنجز حنين - وكان عمره سبع عشرة سنة - ترجمة أول كتاب، ونستطيع الافتراض أنه استفاد على هذا النحو من توسع هذه المؤسسة. ولكن الوثيقة الوحيدة التي يشير فيها إلى أصل مراجعه (وكان وقتئذٍ يترجم أعمال جالينوس) لا تذكر، من جهة ثانية، بيت الحكمة. يبدو إذن أن المؤسسة كانت تضمّ مكتبة غنية رئسها عدد من المدراء المعروفين (ولم يكن حنين بينهم)، ودائرة يعمل فيها فريق من المترجمين وكان حنين أحد المنسّقين بينهم وكان الخليفة هو من يتولى مكافأتهم. ومن الصعب القول بوجود علاقة بينه وبين الخليفة، وعلى الأخص في ما يتعلق بالأعمال الطبية: «من بين الأطباء الكبار الذين مارسوا المهنة في عهدي هارون الرشيد والمأمون، لا تشير المراجع إلى وجود طبيب واحد كانت له صلة ببيت الحكمة [...]. فنظراً لمقتضيات هذه المهنة، كان الأطباء يمارسون نشاطهم بمعزل نسبياً عن نشاطات العلماء الآخرين. وقد كانت لهم دوائرهم الخاصة للتعليم، وكانوا يتداولون أمور الطب في مكان معين هو البيمارستان

(١٢) بيت حكمة بغداد (بالفرنسية). انظر مجلة Arabica، السنة ٣٩، العدد ٢، ١٩٩٢ (ص ١٣١ - ١٥٠)، (ص ١٣٣-١٤١).

[. . .] وفيه أيضاً كانوا يترجمون. [. . .]. وبعامة كان أطباء بغداد وقتئذٍ من النصارى، وبقيت هذه المهنة ولمدة طويلة امتيازاً موقوفاً على الأوساط المسيحية. والحال أن هذه الأوساط كانت لها دوائرها العلمية وطرقها الفردية والملّية للتخاطب مع السلطة، وبالتالي لم تهتم كثيراً بمؤسسة ذات أهداف ارتبطت قبل كل شيء بمصير الإسلام»[١٣]. ولكن حقل عمل حنين لم يقتصر على الطب؛ ففي أحد النصوص التي سنعود إليها لاحقاً يستعمل عبارة بيوت الحكمة للدلالة على الأماكن التي كان يجتمع فيها عدد من شيوخ الفلاسفة[١٤].

اتهم بعض الحسّاد حنين بعدم الإيمان ففقد حظوته عام ٢٤٠/ ٨٥٤ وسُجن ستة أشهر وصودرت منه مكتبته، وكانت كنزاً ثميناً. ثم أعيدت له مكانته واستطاع (قبل وفاته عام ٢٦٠/ ٨٧٣) أن ينهي ترجمة مجموعة مذهلة من الكتب اليونانية التي لم تنحصر مواضيعها بالاختصاصات التي أَلِفها كالطب والصيدلة، بل شملت أيضاً الفلك والرياضيات والفلسفة، بله العلوم الخفية. وقد ترجم إلى العربية أيضاً التوراة السبعينية.

وسم حنين الترجمة بميسمه الخاص، فحثّ طلابه على رفض الترجمة الحرفية وأسّس للمصطلح العلمي العربي. وقامت طريقته على ضبط النص بمقارنة مخطوطاته المختلفة التي كان يبحث عنها أحياناً بنفسه أثناء أسفاره. ولكن هذه الأسفار لم تتجاوز ديار الإسلام، إذ كان ينقّب بخاصة في محفوظات ومكتبات الأديرة المسيحية في الموصل والجزيرة والشام وفلسطين ومصر. بيد أنّ الثورة التي أنجزها تمّت بوجه خاص على مستوى المنهج، بحيث ميّز الأقدمون ترجمته عن ترجمة أسلافه بإطلاقهم على هذه الأخيرة تعبير «النقل القديم». وبالإضافة إلى المعطيات المادية - أي الجهد الذي بذله في نقد النصوص، وإتقان اللغة اليونانية أكثر ممّن سبقوه، وكذلك إتقان اللغة العربية بطبيعة الحال - ظهر عنصران حاسمان آخران في هذا التطور. فمن جهة سعى حنين، وابنه اسحق من بعده، إلى نحت

---

(١٣) المرجع نفسه، ص ١٤٦.

(١٤) المرجع نفسه، ص ١٤٨. ظهرت هذه الكلمة في كتاب **آداب الفلاسفة** الذي نشره عبد الرحمن بدوي في الكويت عام ١٩٨٥، ص ٤٨.

المصطلح العربي بحيث يكون أقرب ما يمكن إلى بنية المصطلح اليوناني، مما أشعل ثورات في مجال المفردات؛ وهكذا تخلّى عن كلمة «اختلاف» غير الواضحة في ترجمة «أنتيكيمون»، واستعاض عنها بكلمة «متقابل». واستطاع بهذه الاختيارات أن ينهض بالمصطلح (فترجم مثلاً «أومونيميا» بـ «اتفاق الأسماء»، وكلمة «كاتيغوريّا» بـ«مقولة». . .) وفرض العديد من مصطلحاته التي دخلت بصورة نهائية في تكوين المعجم التقني العربي.

ومن جهة أخرى، استند هذا الجهد التدقيقي إلى عملية تأليف المفردات؛ ولئن ادعى صاعد الطليطلي أنّ حنين هو الذي أدخل إلى بغداد «**كتاب العين**» الذي تنحدر أصوله من تعاليم الخليل بن أحمد، فقد ربطه على هذا النحو بمأثور هذا الصرح الأول للمعاجم العربية[١٥].

ولكن توجّه حنين كان ذا سمة خاصة، فقد كان من أوائل الذين شرحوا المفردات التقنية السريانية، ولا سيما تلك التي تنحدر من الأصل اليوناني والتي اكتفى المثقفون في الغالب بنقل لفظها الصوتي بشكل تقريبي. ونحن لا نعرف كتاباً متميّزاً ضمّ مفرداته، ولكننا نعلم أنها استخدمت أساساً في حركة النقل اللاحقة - والأوسع نطاقاً - التي وصلتنا مترجماتها.

ابتكر حنين أيضاً في عرض مواضيعه (ولا سيما في مسائل الطب) طريقة اعتمدت أسلوب الأسئلة والأجوبة، واقتبس هذه الطريقة من الطرق السريانية في تفسير الكتاب المقدس، وربما نشأت من شعور السلطة بضرورة تنظيم اختبارات خاصة لامتحان المرشحين لممارسة الطب. وأخيراً، ترك حنين كذلك أعمالاً مبتكرة في شتى العلوم كالفلسفة والتاريخ. وقد قارنه بعضهم بـ «إراسموس»[*]، وأكّد المستشرق جيرار تروبو (Gerard Troupeau) على دوره الرئيسي في أربعة مجالات: فهو أحد العلماء الموسوعيين في فترة القرون الوسطى كلها؛ وكان له

---

(١٥) انظر كتاب **طبقات الأمم** الآنف الذكر، ص ٨٠.

(*) ديزيديريوس إراسموس المعرف بإراسم، مثقف هولندي موسوعي عاش ما بين ١٤٦٩ و ١٥٣٦ وتميز بنزعته السقراطية الساخرة. كتب مجموعة من التفاسير والكتب الدينية والسياسية، معتمداً على ثقافته اليونانية واللاتينية المتينة، ومن أشهر مؤلفاته **مديح الجنون** (المترجم).

الفضل في استيعاب الثقافة اليونانية الوثنية ودمجها بثقافته السريانية المسيحية وبالثقافة العربية الإسلامية؛ واحتل مكانة مرموقة في نقل المعرفة القديمة؛ وأخذ على محمل الجد وظيفته كشمّاس تابع للكنيسة النسطورية، وساهم بكتاباته في إقامة الحوار الإسلامي - المسيحي[(١٦)].

وتجب الإشارة إلى أن حنين - مع تأكيده على مسيحيته وممارسته الدين - قد اشتبك مراراً مع جثليقه الذي أنزل به الحِرْم وجرّده من الزنار الذي كان يتميّز به النصارى في ديار الإسلام.

وحادثة فقدانه حظوته بليغة التعبير عن هذا التوتر. وقد حفظ لنا مؤرخ الطب ابن أبي أصيبعة نص «النكبة» كما رواها حنين. وفيه يكرر القول بأنه وقع ضحية حاسديه من الأطباء النصارى، مع العلم أنه هو الذي علّمهم الطب، في حين وقف أتباع الأديان الأخرى إلى جانبه. ولكن خطابه كله متشرّب بالدين المسيحي، إذ يذكر فيه هابيل الذي وقع ضحية حاسده قابيل. ورغم البلاء الذي أصابه، يؤكد أنه ما من أحد، أصديقاً كان أم عدواً، قرع باب بيته ليتداوى إلاّ وداواه على أحسن وجه. ويختتم قوله بأنّ كل إنسان قد يتعرّض للبلاء «فما سبيل العاقل أن ييأس من تفضّل الله عليه بالخلاص مما يلي به، بل يثق ويحسن ثقته بخالقه، ويزيد في تعظيمه وتمجيده»[(١٧)]. ويؤكد بخاصة أنّ عودة الحظوة إليه لم تتم بشفاعة بشرية، بل بظهور المسيح للخليفة المتوكّل أثناء نومه، وهو يصطحب معه حنين المعذَّب.

إلى هذا يضاف عدد لا بأس به من التفاصيل التي لا تحمل طابعاً نصرانياً واضحاً. فبعد المؤامرة الوبيلة، إذ رأى مناوئيه يتحالفون ويذمّونه بصفته مجرّد مترجم، بينما هم يمارسون الطب، صرّح: «هممتُ أن أقتل نفسي من الغيظ والزرد»[(١٨)]. ولا ينسى حنين أيضاً أن ينوه بأن الخليفة أغدق عليه في خاتمة المطاف

---

(١٦) انظر مجلة أرابيكا Arabica، السنة ٢١، العدد الثالث، تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٤؛ وهو عدد خاص بحنين بن اسحق. انظر أيضاً في العدد نفسه مقالة د. حداد: «ابن اسحق كمنافح عن الدين المسيحي»، ص ٢٩٢-٣٠٢، ومقالة بولس نويا: «راهنية مقولة الدين عند حنين بن اسحق»، ص ٣١٣-٣١٧ (المقالتان بالفرنسية).

(١٧) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(١٨) المرجع السابق، ص ١٩٢.

أكثر بكثير مما كان يملكه، فيقول: «الحمد لله الذي أظهرني على أعدائي الظالمين لي وجعلني أفضلهم رتبة وأكرمهم حالاً، حمداً جديداً دائماً»[١٩].

يُظهر كل هذا شخصية مركّبة أكثر مما تبدو عليه لأول وهلة: فحنين ليس فقط مثقفاً صارماً ومفكراً عقلانياً بحتاً، بل هو أيضاً إنسان حسّاس جداً.

٢) بيان من أجل تفكير أساسي

من بين الأعمال الغزيرة التي كتبها حنين بن إسحق يبرز نصّ مقتضب ألّفه عام ٢٤٧/ ٨٦١ - ٨٦٢، وهو بعنوان «كيفية إدراك حقيقة الديانة». ويفترض هذا النص وجود خلفية فلسفية علمية لدى كاتبنا، إلى جانب قناعته الدينية؛ ويسمو النص بكلتيهما ليجاوزهما إلى تفكير عام حول الانضواء تحت لواء إيمان معين.

يندرج النص في سياق نقاش مهذب بين عدد من الأفراد، ولكن على خلفية من نقد ذي منزع اجتماعي. وبالفعل، عرف العصر العباسي الأول حرية كبيرة في التعبير، فكان بعض الخلفاء والأمراء ينظمون بأنفسهم مناظرات حبّية - بقدر أو بآخر - بين مفكرين يمثلون مختلف المعتقدات المعترف بها رسمياً في الدولة، سواء أكانت فِرقاً تنحدر من الدين الرسمي أم أدياناً ذميّة. وكان سبق للإسلام أن عرف الحقبة المعتزلية التي مثلت تيّاراً يبرّر عقلانياً الوحي القرآني وله امتدادات سياسية. وفي البداية فرضت المعتزلة نفسها كعقيدة للدولة، ولكنها قُمعت في عهد المتوكل، وتعرّض جانباها الديني والسياسي لأفظع الملاحقات. وليس من المستحيل أن تشكّل التهمة التي وقع حنين ضحيتها جزءاً من هذا المشهد.

بعد أن نشر النص بعدة مرات، بطبعات مختصرة أو مطولة وُصفت فيها الظروف التي أحاطت بتأليفه، طُبع أخيراً الملف بكامله[٢٠]؛ وإليه أحيل فيما يخصّ الجوانب التاريخية، لأكتفي هنا بتحليل النهج الذي التزم به حنين. فبعد جلسة أدبية جمعته مع رجل مسلم وصديق مخلص له يدعى ابن المنجم كتب إليه هذا الأخير يقول:

---

(١٩) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٢٠) «مراسلة إسلامية - مسيحية بين ابن المنجّم وحنين بن اسحق وقسطا بن لوقا» (بالفرنسية والعربية). نشرها خليل سمير وترجمها ب. نويا، وصدرت في *Patrologia Orientalis*، المجلد ٤٠، الكراس ٤، الرقم ١٨٥. تورنهوت، ١٩٨١.

«سمعتك تذمّ وتلوم من يتبيّن له الحق فلا يتبعه، ومن يقام له البرهان الواضح فلا ينقاد له»، وأرفق قوله بنص مكتوب يبرهن فيه، بهدف انتزاع اقتناعه، على صحة معتقده الإسلامي. وقد تضمن هذا العرض بالفعل حجتين رئيستين: أولاهما واقع تخلف العرب عندما بدأت الرسالة النبوية بالتعارض مع درجة الحضارة التي أوصلهم إليها الإسلام، وثانيتهما إعجاز القرآن.

وبما أنّ الأمر ما كان يتعدى إسداء «النصيحة» على ما يوجبه الدين الإسلامي، فقد تميزت هذه الوثيقة الأولى من وثائق الأدب السجالي، التي ستترى لاحقاً، باللطف وطيب الإرادة. ومع ذلك تمنّع حنين عن الإجابة متذرعاً بصعوبة النص الذي تلقاه. فألحّ ابن المنجم مستنكراً عدم الصدق من جانب عالم اعتاد الخوض في كتب عويصة وتراجع أمام نص طفيف! والواقع أن من سيتولى الرد بالتفصيل على النص الإسلامي هو مثقف نصراني آخر: قسطا بن لوقا، وكان من الملكيين ومن كبار المترجمين. ويرى بولس نويا أنّ إحجام حنين قد يكون راجعاً إلى جو الاسترابة وإلى الذكرى السيئة لنكبته. والأرجح أنّ ردّ قسطا نفسه قد جاء متأخراً، وذلك أثناء خلافة المقتدر، وبعد أن هدأت التوترات، وفي الطور الأخير من حياته في أرمينيا، عند تخوم العالم الإسلامي، حيث توفي في سنة ٣٠٩/ ٩١٢ تقريباً.

ولكن لئن رفض حنين الإجابة عن السؤال المطروح، فإنه لم يرفض أن يشرح أسباب ذلك الرفض. وإذ اكتفى ببعض التلميحات فيما يخص رسالة صديقه المسلم، فقد استفاض في تأملاته الخاصة، وقدّم لنا نصاً لا مثيل له في الأدب العربي.

لقد قرّر أن يضع نفسه من البدء على صعيد الحق أو الخطأ **بعامة**، فقال: «ومما رأيته تصفه عن نفسك (أكرمك الله) قصدُكَ إلى نصيحتي، وإقناعي بما قنعتَ به لنفسك. وعلى ما تبيّن لي، إنه لم يكن ذلك منك إلاّ حرصاً على أن تسمع في نقيضه ما يقول مخالِفُكَ، لتقايس بين الأمرين، وتستدل على صحة كل واحد منهما من باطله»[٢١]. إنّ الرأي القائل بأنّ هذه الصيغة قد أملاها الحذر فحسب لا يعوّل عليه في ما يبدو، لأنّ حنين يذكر بعدها مباشرة - بسرعة ولكن بوضوح - البرهانين اللذين ساقهما ابن المنجّم، مشيراً إلى أنهما قد ينقلبان على الإسلام نفسه. ونهج

(٢١) المرجع السابق، ص ٦٨٦-٦٨٧.

كهذا قد يكون وراءه إما رهان على النفسية الفعلية للصديق المخاطَب ـ ولكن في هذه الحال، لماذا لم يعطِ حنين إجابته فوراً؟ ـ وإما رغبة في تخفيف التوتّر في النقاش، وهذا أرجح، بغية تعميقه وتعميمه.

وبسذاجة مصطنعة، يتعمد حنين أن يظهر وكأنه محض رجل منطق. فبعد جملة من الانتقادات المتعلقة بتفاصيل معينة (سنعود إليها لاحقاً، عندما سنضعها في سياق أوسع)، شكك حتى في مقاصد مخاطِبه قائلاً: «وعجبتُ أيضاً من القول الذي زعمتَ أنه برهانٌ عليَّ. وأنت تعلم أنّ البرهان لا يقام على أحد إلا من إقراره. وأنا، فلم أقِرّ لك ذلك قطّ أنّ الكتاب الذي جاء به صاحبك(*) حقّ. ولا شيء ممّا وصفتَه فيه على ما حُكي. فكيف يجوز لكَ أن تحتجّ عليّ بما لم أقِرَّ به عندك؟»(٢٢).

وبعد ذلك بقليل يكرّر قائلاً: «ولكنّ هذا، ومثله ممّا رأيته في كتابك، يدلني على أنك لم تقرأ **كتاب البرهان**. وإن كنت قد قرأته، فلم تستقص فهمَه لنفسك...»(٢٣). والمعروف أنّ العرب أطلقوا عنوان «كتاب البرهان» للدلالة على كتاب «**أنالوطيقا الثانية**» لأرسطو، وهو الكتاب الذي يبدأ بهذه الكلمات: «كلّ تعليم وكلّ تعلّم فكري فإنما يكون بمعرفة متقدمة للمتعلم... إنّ كل تصديق بقول فإنه يكون: إما من قبل القياس وإما من قبل الاستقراء على ما تبيّن مثل ذلك... والذي يصحح المقدمة الكلية بالاستقراء قد يجب أيضاً أن تكون عنده معرفة الجزئيات متقدمة على معرفة الكلية... والعلم الذي يجب أن يتقدم على كل ما شأنه أن يدرك بفكر وقياس على ضربين: إما علم بأنّ الشيء موجود أو غير موجود، وهو الشيء الذي يسمّى التصديق، وإما علم بماذا يدل عليه اسم الشيء، وهو الذي يسمّى تصوراً»(٢٤). لقد ادعى ابن المنجّم أنه يحاجّ، ولكن لو حاجّ فعلاً لبدأ بعرض شكلي

(*) يقصد النبي. «م».

(٢٢) المرجع السابق، ص ٦٨٨-٦٨٩.

(٢٣) الصفحة نفسها.

(٢٤) أرسطو: **أنا لوطيقا الثانية أو كتاب البرهان**. (أُخِذ من «نص تلخيص منطق أرسطو» لابن رشد، المجلد الخامس، دراسة وتحقيق د. جيرار جهامي، دار الفكر اللبناني، ١٩٩٢، ص ٣٦٩-٣٧٠). (المترجم).

لمقدماته انطلاقاً من بعض المسلمات. وعندئذٍ كان سيستخلص البرهان منها ما يكون متضمّناً فيها، ولكنه بدون أن يؤثر فيها لأنها منوطة بالإقرار. وهنا لا يلبث حنين أن يذكّر بأنه من جهة لم يقرّ بمسلمات مخاطِبه، ومن جهة أخرى بأنه سيقف كل جهده على كيفيات الإقرار، وعلى هذه الكيفيات وحدها.

هكذا يستهلّ كلامه بقوله: «لا أقرّ لك» بأنّ كتاب النبي العربي («صاحبك» في ردّه على ابن المنجمّ) هو حقّ. وموقف حنين في هذا الشأن كان شائعاً، ونجد نظيره في مجالس الكلام التي شاعت بين الملل في بغداد أثناء القرن الرابع/العاشر. وقد روى فقيه أندلسي يُدعى أبو عمرو أحمد بن محمد السعدي أنه صُدم عندما شعر - بعد أن استمع إلى ممثلي أديان «الكفار» - بأنّ هؤلاء حظوا بموافقة مخاطبيهم عندما بادروهم بالقول: «فلا يحتجّ علينا المسلمون بكتابهم - ولا بقول نبيّهم، فإنّا لا نصدّق بذلك ولا نُقرّ به، وإنما نتناظر بحجج العقل، وما يحتمله النظر والقياس»[٢٥]. وقد أضاف حنين إلى هذا نقطة أخرى أشدّ وعورة، إذ قال: «ولا علمتُ قط أنّ صاحبك تحدّى أقوامه، بأن قال لهم: فأتوا بسورة مثل أقلّ سورة في كتابي حتى أكذّب نفسي، فعجزوا عن ذلك»[٢٦]. وقد ارتأى بولس نويا أنّ حنين اكتفى هنا بالتلاعب بالألفاظ لأنّ الجملة التي ساقها لا تتطابق تماماً مع التعبير القرآني. ضعيف هو هذا الاحتمال، وعلى كلّ حال لا يحيلنا حنين إلى النص القرآني بل إلى التعبير الذي استخدمه مُناظِره، وهو تعبير لا يستطيع أن يقول إنه لا يعلمه. ولكنّ عبارته تُفهم إذا أخذنا بعين الاعتبار أمرين: ١) إن الفعل ونفيه (ما علمتُ) لا يشملان فقط جزء البيان الذي يشير إلى تحدي النبي، بل مقول القول بجملته، وبالتالي عجز العرب المفترض عن الرد على التحدي. ٢) إنّ حنين يتكلم عن «العلم»، أي عن مقولة أقوى بكثير من «سَمِعْتُه يقول». وفي هذا تلميح إذن إلى عدم إيمانه بإعجاز القرآن، وهذا مفهوم تمام الفهم لأنّ عقيدة الإعجاز هي مركزية عربية بامتياز، في حين أنّ حنين كان يتقن ثقافات عديدة ومتنوعة. وهكذا يقلب حجة ابن المنجمّ: فهذا يعتبر كتابه المقدس كتاباً معجزاً ومقنعاً بذاته، ولكنه ليس

---

(٢٥) الحميدي: **جذوة المقتبس**، القاهرة، ١٩٦٦، ص ١٠٩.

(٢٦) انظر نص «مراسلة إسلامية. . .» ص ٦٨٨-٦٨٩.

كذلك بالنسبة لحنين الذي ما كان له أن يرى فيه على كل حال إلاّ **مقدّمة للقياس**، بدون أن تكون هذه المقدمة موصلة إلى البرهان.

بهذا يضع حنين نفسه، بتوفيق كبير، خارج سوء التفاهم الهائل الذي سينشب بين المتكلمين وبين الفلاسفة (أنصار الفلسفة اليونانية). فالأخيرون لم يرفضوا الوحي بل ادعوا أنهم ينطلقون من بنية العقل ومبادئه لكي يصوغوا علمهم، بشرط أن يثبتوا فيما بعد انسجام الدين مع مذهبهم. وهكذا ترجموا كلمة «أبوذيكسيس» اليونانية بـ «البرهان» أي «الاستدلال المقنع». أما المتكلم فينطلق من مبدأ مغاير يقول إنّ الواجب الأول للإنسان هو أن «يقصد» إلى «النظر الصحيح»، كي يتأكّد من حدوث العالم، وبالتالي من وجود المحدث[٢٦]. فهو لا يبحث إذن إلاّ عن أدلّة («Semeion» باليونانية) ولا يفكر إلاّ «جدلياً»[٢٧]. وملاحظة حنين التهكمية نوعاً ما، والتي بها يلوم صديقه على أنه لم يقرأ «**كتاب البرهان**»، هي أكثر من رد بـ: «من فمك أدينك» (ad hominem)؛ بل هي تذكير - يتجاهله الجميع لسوء الحظ - بشروط التفكير نفسها.

مظهر «رجل المنطق» الذي يُظهر حنين به نفسه ليس مع ذلك إلاّ حيلة، لأنه لا يكتفي بالتذكير بقوانين العقل. فهو لا يتكلم عن الاستدلال العقلي بعامة، بل عن البرهان في الدين. وهكذا يستكمل بسكال لديه أرسطو.

وبالفعل، إنّ المسلمة التي ينطلق منها الاستدلال في المجال الديني هي الإقرار بمعتقد تمّ تناقله «بالخبَر». فبالخبر «يُعرف حقُّه من باطله من الأسباب التي دعت، من أول الأمر، إلى قبوله»[٢٨] ويجب أن نعترف بأنّ حنين يكتفي هنا بالتوكيد بأن «أسباب القبول بالحق هي مباينة لأسباب القبول بالباطل»[٢٩]. وهو يضع رهانه على المفعول الأخلاقي الذي سيثيره تعداده لهذه الأسباب. وهكذا يجري الأمر كما لو أنه

(٢٦) أنظر الجويني: **كتاب الإرشاد**، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣.

(٢٧) أنظر مقالة ج. فان إس «...Skepticion» الآنفة الذكر، ص ١١؛ وانظر أيضاً كتاب ا. م. غواشون **المفردات المقارنة عند أرسطو وابن سينا** (بالفرنسية)، باريس، ١٩٣٩، ص ٣ - ١١، وتذكر فيه أنّ ابن سينا خلط بين «البرهان» و«الدليل».

(٢٨) انظر «مراسلة إسلامية. . . .»، ص ٦٩٠-٦٩١.

(٢٩) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

يقبل بالمسلمة التالية: ما يصدمنا أخلاقياً لا يمكن إلاّ أن يكون نتيجة للخطأ؛ أو على الأقل، لا يمكن للصحة أن تتماشى مع القبح الأخلاقي. وبوسعنا أن نفترض أنه، كأخصائي في الثقافة الهيلينية، يعتبر أن براهين أفلاطون في هذا الشأن، وخاصة في محاورة «غورجياس»، قد قُبلت منذ فترة طويلة.

وعلى كل حال يرى حنين أنّ هناك ستة أسباب لقبول الباطل، أولاً في الإكراه، وثانياً عندما يكون الإنسان في ضيق وشدة ويأمل الخروج منهما عن طريق الباطل، وثالثاً عندما يتوخى العزّ والشرف والقوة، ورابعاً عندما تؤثّر فيه الحيلة، وخامساً عندما يكون بين قوم كثيري الجهل، وسادساً عندما يكون بين المدعو وبين غيره نَسَب طبيعي ولا يريدان قَطْعه. ومع أنّ هذا هو الجانب الأضعف والأقل تعبيراً عن تفكير شخصي في نصنا، يجدر بنا أن نتوقف عنده لكي نضع حنين في مكانته التي يستحقها.

لنلاحظ أولاً أنّ حنين، في إجابته المقتضبة عن النص المفصّل لابن المنجّم، قد لمّح إلى النقطتين الرابعة والخامسة: فلئن امتدح ابن المنجّم المسلم النبي محمداً لأنه أحرز نجاحاً لدى العرب الذين كانوا متخلفين، مما يثبت أنه لم يلجأ إلى الحيلة، فإن حنين يجيبه: «لعمري، ما تتهيأ الحيلة على قوم إلا أن يكون حالُهم الحالَ الذي وضعتَ به قوم صاحبك»(٣٠). صحيح أن تهمة الحيلة غير واردة في النص، ولكنّ الحجّة تبقى ممكنة. يُضاف إلى ذلك أنّ الأسباب الثلاثة للقبول الأعمى بالدين، وهي الأسباب التي وردت في «باب برزويه»، تتفق على التوالي مع النقطة السادسة، ومع النقاط الأولى والثالثة والرابعة معاً، وقد كنا وجدناها بنصها تقريباً عند عمّار البصري. وبالمقابل، إن النقطة الثانية هي أقلّ حدّة بكثير من تهمة الفساد، التي لا يستبعدها حنين لأنه يذكرها بعد ذلك مباشرة، ممّا يثبت أنّ رؤيته للأشياء قد تكون أكثر تدقيقاً. ورغم هذه الدلالات على مرونة من جانب حنين تفوق مرونة أسلافه، إلاّ أنه في هذه المرحلة لم يخرج كثيراً عن موقفهم. ذلك أن تتمة استدلاله هي التي تمثل العنصر الجديد حقاً.

هذه الأسباب الستة التي تدفع إلى قبول الباطل - وهي أسباب أخلاقية فقط -

---

(٣٠) المرجع نفسه، ص ٦٨٦-٦٨٧.

يعارضها حنين بأربعة أسباب لقبول الحق، وإن بدت غير متجانسة. أولها «أن يكون القابل لها يرى آيات تعجز عنها طاقة البشر»[٣١]. أما ثانيها ورابعها فهما سببان أخلاقيان: «أن يكون ظاهر ما يدعو إليه الداعي دليلاً»، وبذلك يشير حنين على الأرجح إلى المسالك الدينية؛ و«أن يكون آخر الأمر موافقاً لأوله»، أي موافقاً للمعرفة التاريخية لما يتعلمه من التاريخ ليعزز ثقته باختياراته اللاحقة. وبينهما يقحم الكاتب - وبغرابة - «البرهان المضطر إلى قبوله»[٣٢]. إنّ هذا البرهان لا يمكن أن يحتل مصادفة مثل هذه المكانة عند إنسان حصيف وذي فكر صارم. وعليه، يسعنا الافتراض أن حنين بتقريبه بين السببين الأولين يجعل للمعجزة امتداداً «أخلاقياً» بنوع ما، لأنّ معاينة المعجزة، كمعاينة السلوك الحسن من جانب حامل الرسالة، تؤدي إلى نتيجة القبول نفسها، في حين أنه يجعل للتعليم التاريخيّ لعقيدة من العقائد امتداداً «منطقياً» بحيث يقوم تماسك نتائجه مقام برهان حقيقيّ.

وينزع السجال إلى أن يحتدم عندما يطرح حنين المبدأ التالي: «والواجب على كل من أراد أن يفهم من أي الأسباب قبلَ دينُه، وإن كان من الأسباب التي منها يُقبَل الحق، أو من الأسباب التي منها يقبَل الباطل»[٣٣]. ولكن لا يلبث حنين أن يخفف لهجته عندما يعلن أنه لن يتكلم عن الأديان التي سبقت النصرانية ولا التي تلتها - وبذلك استبعد الإسلام - بل فقط على النصرانية. ١) فالنصرانية لم تفرض نفسها بالقوة، بل بالعكس قاتلها الجميع؛ ٢) ولم تنقل أتباعها إلى وضع أفضل، بل دعتهم «إلى الأمر الضيّق الصعب الكريه الذي تأباه البشرية وتكرهه»[٣٤]؛ ٣) ولم تجعلهم يتسنمون المجد، بل دعتهم «إلى الاتضاع ومتاركة الدنيا»؛ ٤) ولم تفرض نفسها بالتحايل، لأنّ رسل المسيح كانوا صيادي سمك لا أكثر؛ ٥) إنّ المهتدين إليها كانوا «بلغاء في المنطق، وهم فلاسفة العالم، وأصحاب البحث»؛ ٦) «لم يكن قبولهم لها ليصلهم بأصدقائهم وأحبائهم»، بل فصلَهم عنهم. ويضيف حنين سبباً سابعاً: «إنّ ما

---

(٣١) المرجع نفسه، ص ٦٩٢-٦٩٣.
(٣٢) المرجع نفسه.
(٣٣) المرجع نفسه، ص ٦٩٤.
(٣٤) المرجع نفسه، ص ٦٩٦.

أذاعه الحواريون من أمر هذا الدين لم يكن شيءٌ أصعبَ منه»[٣٥].

هنا أيضاً تطالعنا نقاط اتفاق ونقاط اختلاف مع عمّار البصري[٣٦]. فالكاتبان كلاهما يستعيدان بالترتيب قائمة «أسباب انتشار الباطل» التي كان قدّمها كل منهما على حدة، ويُثبتان أنّ دين كل منهما لا يتفق مع أي سبب من هذه الأسباب. لكن حنين لم يكتفِ بالتدقيق في هذه القائمة وبتحسينها، بل أقام تدرّجاً فيها، بتعداده أسباب قبول الحق. وقد ألحّ عمّار على الصدمة التي تعتور إنساناً ذا نفسية عادية إزاء المسيحية: فهي تنطوي على أسرار عصية على الفهم، وتتوجه نحو عالم آخر، وتقاوم الأهواء العادية، وتنبذ التجبّر وحطام هذه الدنيا... وهذه المعارضة للحسّ المشترك تقود بطبيعة الحال إلى الامتناع عن استخدام الوسائل الفائقة الطبيعة التي تنحو منحى السحر. والحال أنّ حنين يكره أن تكون هناك معارضة بين المعجزة والعقل. فالوسائل العجائبية لا قيمة لها بحدّ ذاتها، ولكن يجب ربطها بتاريخ المسيحية الذي يغدو بمثابة برهان بحدّ ذاته عندما تتوضح الاستمرارية بين بساطة الرسل (الحواريين) وبين التطويرات الثقافية الكبرى التي قام بها المسيحيون لاحقاً.

وتختلف الأشياء إزاء ابن المقفع. فحنين يتابعه في منحاه النقدي، ويستنكر مثله الوسائل الخبيثة التي تستعمل لنشر دين من الأديان (كالحيلة والعنف...). ويتابعه أيضاً في نفيه لـ «إعجاز القرآن». ولكنه يعارض ابن المقفع بإعطائه دوراً متميّزاً للمعيار الزهدي. بيد أن توفيقه بين الزهد والعقل لا يتم على طريقة «**كتاب بلوهار**» الاسماعيلي. فالعقل يبقى عنده مستقلاً بذاته ولا يعتبر حصيفاً عندما يتعرف فقط آيات الله. فحقل العلوم لا حدود له، وحنين يستكشفه بوَله. ونهاية النص كما سنرى تسلّط الأضواء على منزلة العقل عنده.

بالنظر إلى أن أسباب قبول الباطل مستبعدة عنده بالنسبة إلى المسيحية فإنه يختم بالقول: «ولا يتّسع لأحد أن يقول إنه كان قبوله سوى الآيات والمعجزات التي تحقّقها القابلون بالدين»[٣٧]. فهل تتطابق كلمات «الآيات» و«المعجزات» و«التحقق»

---

(٣٥) المرجع نفسه، ص ٦٩٨-٦٩٩.

(٣٦) انظر كتاب **البرهان وكتاب المسائل والأجوبة**، ص ١٣٨-١٤٢.

(٣٧) «جواب حنين بن اسحق»، مرجع مذكور، ص ٦٩٨ - ٦٩٩.

مع الأسباب الأربعة لقبول الحق؟ هناك مسيحيون آخرون ألحّوا على الطابع اللامعقول لمعتقدهم. وطبقاً لما ذكره الكاتب المسلم المسعودي فإنّ برهان الخُلف (Credo qui absurdum) كما قال به ترتوليانوس(*) موجود بحرفه أثناء عصر حنين، في استدلال كاتب قبطي كان أثبت تناقضات جميع المعتقدات، ليخلص إلى أنّ صحة المسيحية تكمن في جانبها اللامفهوم للغاية(٣٨). هذه الشهادة غير مؤكَّدة، ولكننا رأينا منذ قليل النزعات اللاعقلانية عند عمّار البصري، وهي النزعات التي نجدها أيضاً عند «أبي رائطة»، وكلاهما عاش قبل حنين ببضعة عقود. فبالإضافة إلى الأسباب الأخلاقية التي تدفع، عند عمّار، إلى اعتناق الباطل (كالعنف مثلاً. . .) والتي ذكرها حنين بدوره، وبالإضافة إلى تكلّمِه عن السحر الذي يتجاهله حنين، يجدر بنا أن نتوقف عند السبب الرابع وهو «الاستحسان». ماذا يعني بذلك؟ إذا كان نقداً لاعتباطية الآراء، فقد كان باستطاعة حنين أن يقبل به، ولا نفهم لماذا لم يتبنَّ بدوره ذلك النقد. والواقع أنّ عمّار ينوّه في موضع آخر، وبلا حرج، بما في المسيحية من جوانب عقيدية، مما يبدو له أنّ الحس المشترك لا يقبل بها: الله الواحد الأحد والثالوث، حَبَل عذراء، موت ابن الله ودفنه. وهكذا، لا نجد محركاً آخر لاعتناق الدين سوى المعجزة التي يخضع العقل أمامها(٣٩).

والحال أنّ حنين لا يسلك هذا الطريق اللاعقلاني، ولو فعل لصعبَ فهمُ ذلك من جانب عالِم بمقامه. فالمعجزة بالنسبة له ليست إلاّ سبباً من أصل أربعة أسباب تدفع إلى قبول الحق. وهو يميل إلى النظر إلى المعجزة في تاريخيتها، وليس باعتبارها ظاهرة قائمة بذاتها. إذن ينبغي أخذ الأشياء بكليتها، ولذا نراه في الكلمات الأخيرة في رسالته يعود بوضوح إلى المسألة الأولى التي طرحها، أي مسألة مقدمات الإيمان، فيقول: «إن أنت أحسنت النظر في ذلك، لن تلبث أن تعلم أنه ليس يقع، بين هذا الدين وبين غيره، قياس، ولا حجّة بيّنة، يقبلها تاركو الزيغ والميل»(٤٠).

(*) معلوم أن هذا المنافح المسيحي الذي كتب باللاتينية (نحو ١٥٥-٢٢٢م) كان قال قولاً مشهوراً: «إنني أؤمن لأنه خلف». (م)

(٣٨) انظر مقالة فان إس عن الشكية، المرجع المذكور، ص ٨.

(٣٩) **كتاب البرهان**. . . ص ٣٩ - ٤١.

(٤٠) مراسلة إسلامية مسيحية. . .، ص ٦٩٨.

وفي هذا استعادة لما قاله حنين في بداية ردّه، وهو أنه سلك «طريق الحجّة التي يستعملها ذو القلب والعقل من غير تحايل ولا ميل»[٤١]. إذا أُخذت هاتان العبارتان على انفراد، فإنهما قد تستحضران إلى الذهن الصيغ الأسلوبية التي كان يلجأ إليها جميع المتناظرين في تلك الفترة، وهذا دون أن تتخلى غالبيتهم العظمى عن الطابع الجدلي البحت لاستدلالهم. ولكن السياق الإجمالي للرسالة يدفع إلى التمييز بين حنين وبين سائر المتكلمين بقوة. فأهل الجدل لا يخرجون أبداً من لعبة البراهين. وفي أحسن الأحوال، يفهم بعضهم (كالورّاق)[٤٢] تلك الصيغ الأسلوبية بمعنى تقني خالص، بوصفها جزءاً لا يتجزأ من حرفة الجدل القائمة على التمسك بالمنطق وحده وبتسلسل المقولات. على العكس من ذلك، يستمد حنين عبرةً من هذه الحرفية: فعنده أنّ الجانب الأخلاقي يحضر حالما تُفهم المقدّمات. فالمعجزة والجانب العيني في المسيحية هما بمثابة تحضير نفسي يقي من الأهواء. وكما سيقول بسكال، يجب «أن نستعد» للحق.

عندها يستطيع الاستدلال أن يتدخل، ولكنه يبقى مرهوناً، كما يقضي المنطق الصحيح، بصحة المقدمات. وهنا أخيراً يكون التعليم التاريخي، الذي يظهر «تجانس المصطلح بأصله»، بمثابة تحقيق تجريبي لذلك.

٣) الحكمة البشرية والانفتاح على التسامي

عندما أعلن حنين مشروعه ذكر عَرَضاً ما يلي: «أبيّن لك حال نبيّ، والحال في غيره»[٤٣]. ومع ذلك، اللافت في هذا النص هو أنّ مسألة النبوّة لا تُثار بحد ذاتها. نستطيع بالطبع أن ندرجها في فئة «الآيات»، ولكنّ حنين لا يتوقف عندها صريحاً.

في «**كتاب المسائل والأجوبة**»، كان عمّار البصري قد شعر - بعد أن هبّ في القسم الأول من كتابه لدحض الاعتراضات العقلانية المعارضة المستوحاة من الثنوية - بضرورة النظر أيضاً في أسباب الإيمان من خلال الكلام عن «العهد» الإلهي[٤٤].

---

(٤١) جواب حنين... ص ٦٩٠.

(٤٢) انظر الفصل الثالث، الحاشية رقم ٢.

(٤٣) المرجع السابق، ص ٦٩٠.

(٤٤) **كتاب المسائل والأجوبة**، ص ١٢٩.

والأمر بالمثل، بل أكثر، في الإسلام. فبما أنّ نصف الشهادة فيه تتعلق بنبوة محمّد، فقد كان لا بدّ أن يدور الدفاع الديني حول ضرورة الوحي لتدارك تقصير العقل البشري، ولتبرير التعاليم التي نزلت على النبي الصادق(٤٥). ومن هذا المنطلق لن يجري فقط تفنيد النقد العقلاني، كمثل الذي قام به ابن المقفع، بذكر حدود العقل، بل ستبذل أيضاً المساعي، إن اقتضى الأمر، لإثبات أنّ التدخل الإلهي ضروري حتى لتكوين المعرفة البشرية. وباستثناء هذه النقطة الأخيرة، سيقبل الفلاسفة بهذا الطرح معتمدين على التمييز الأرسطي بين القادرين على الاستدلال المنطقي وبين باقي الناس. ولئن قبل حنين بهذا التمييز - وهذا مرجّح - فقد خفّف من حدته - على الأقل في المجال الديني - بمطالبته جميع الناس بأن يستعدوا نفسياً للحق.

هل تلعب النبوة دوراً رئيسياً في هذا الاستعداد، أم أنّ هذا الاستعداد لا يتأتى من التفكير العقلي؟ لا أعرف نصاً عالج فيه حنين بشكل صريح هذه المسألة، ولكننا نستطيع استخلاص بعض المؤشرات - ولو بدليل العكس - من كتاب آخر له هو مختارات من نوادر الحكماء.

في الحضارة العربية الإسلامية يعتبر حنين الرائد الحقيقي لهذا النوع الأدبي. فكتابه «**نوادر الفلاسفة والحكماء**»، المؤسَّس على مختارات بيزنطية مشابهة والمتضمِّن مواد قديمة جداً(٤٦)، يحتوي مع ذلك على أفكار خاصة بحنين زرعها بين الاستشهادات والحكايات. ومن سوء الحظ أنّ هذا الكتاب الذي وصلنا تحت عنوان «**آداب الفلاسفة**»(٤٧) لم يبلغ إلينا إلاّ عن طريق خلاصة قام بها رجل غير معروف واسمه محمد الأنصاري، ولا يسعنا أن نعرف إلى أية درجة كان أميناً للأصل(٤٨).

---

(٤٥) انظر مقالة م. أسين بلاثيوس: «مقولة ضرورة الوحي في الإسلام وفي الحركة السكولائية» (بالإسبانية)، مجلة الأندلس، ١٩٣٢، ص ٣٤٥-٣٩٠. لقد لاحظنا هذه الحجة أيضاً عند ابن المقفع نفسه في **رسالة إلى الخليفة**.

(٤٦) انظر مقالة ج. ستروهايمر عن حنين بن اسحق العبادي في **الموسوعة الإسلامية**، الجزء الثالث، ص ٦٠٠ وما يليها.

(٤٧) تحقيق عبد الرحمن بدوي، الكويت، ١٩٨٥.

(٤٨) هناك مثل صارخ على التحوير في مثل هذه الحالات أورده ج. كرايمر Arabische Homerverse، مرجع سابق، ص ٢٩٥.

يحيلنا هذا النص، كما وصل إلينا، إلى الإغريق أساساً: من فلاسفة يُشهد لهم بالبنان في كل مكان، ومن حكماء في مجالات مختلفة؛ فهناك العلماء الذين يمكن تقريبهم من الفلاسفة كأبقراط وجالينوس أو حتى إقليدس؛ وهناك أيضاً هوميروس الذي يعتبره اليونانيون المرجع الأول في تربيتهم والذي لا يعطي كتاب «**آداب الفلاسفة**» إلاّ شذرات غامضة عنه، علماً بأنّ حنين كما رأينا كان العربي الوحيد الذي استمدّ بعض ثقافته منه؛ وهناك رجال التاريخ «المؤسطرون» كصولون والاسكندر؛ وهناك شخصيات أسطورية، وأسطوريتها واضحة بذاتها كهرمس، أو بسبب تضخّم الخرافة المتعلقة بها كما في حالة أبولونيوس الطياني Apollonios de Tyane (الملقّب بباليناس). نرى إذن أنّ الفيلسوف العربي يتعامل مع التراث اليوناني ككتلة واحدة، ولا يخضعه لعملية انتقاء، كما فعل ابن رشد لاحقاً عندما فرز فيه بين ما هو مقبول عقلياً وبين الباقي.

هذا الجانب اللاعقلاني يجد ما يعززه في كون الكتاب لا يستشهد، خلا اليونانيين، إلاّ بالحكيم الجاهلي لقمان، ويتطرق بالتالي لـ«آداب فلاسفة الجن وما أُنطقوا به بين يدي سليمان بن داود». عند هذه النقاط يجدر بنا أن نتوقف. فمثول لقمان إلى جانب اليونانيين يجد ما يبرره نوعاً ما في إعادة نحت شخصية هذا الرجل الملغز. فالمظهر التوحيدي الذي يضفيه عليه القرآن لا يتكرر في كتاب «**آداب الفلاسفة**»، ولعل هذا الكتاب هو ما أسهم في تحويل لقمان إلى «حكيم يقول الأمثال بامتياز إلى حد يمكن إلباسه شخصية ايسوب Esope»[(٤٩)].

أما ما ذكره حنين عن الجنّ[(٥٠)] فيطرح مشاكل عديدة. منها أولاً مشكلة ما أضافه إلى المدوّنة البيزنطية الأجنبية. وقد أضاف أحد النسّاخ، أو ربما أحد القرّاء، بخط يده على مخطوط الأسكوريال أنّ هذا هو «كتاب يعود إلى اليهود»، مما يدل على شعوره بالغرابة. صحيح أننا نعلم الآن أنّ اليهودية المتأخرة لم تكن مقطوعة الصلة تماماً بالهيلينية. ولكن قدامى العرب - وحنين منهم على الأرجح - لم يعلموا ذلك، ولم تكن مادة المصادر اليونانية التي يبحثون عنها هي التي ستنبّههم إلى ذلك.

---

(٤٩) أنظر مقالة ب. هيلر و ن. أ. ستلمان عن «لقمان» في **الموسوعة الإسلامية**.
(٥٠) كتاب **آداب الفلاسفة**، ص ١٥٧-١٦٣.

من الأهمية بمكان إذن أن يكون حنين قد قرّر إضافة «الحكيم السامّي» (SÉMITE) إلى تلك الحكمة الكونية المتاحة المتناول للجميع. كيف يسعنا أن نفسّر ذلك؟ اقترح ج. جوليفيه قراءتين ممكنتين، دون أن يفاضل بينهما: فعندما يذكر حنين لقمان الحكيم أو «الجنّ الذين ينطقون بالحكمة»، أفلم يشأ بذلك أن يغوص مجدداً في جوٍّ غريب عن الإسلام وعن المعطيات القرآنية حول هذا الموضوع؟ أو ربما أراد كذلك «أن يشدّد على تضامن الفلسفة التي عبّر عنها باقي الكتاب مع ماضٍ إثنيّ ولغوي وديني معين»[٥١]. إن القاسم المشترك بينهما هو القفز فوق واقعة الوحي القرآني، كي يتمكن الكاتب من العودة إلى عدد من العناصر الثقافيّة التي سبقت الإسلام. وبالفعل، وكما يلاحظ ج. جوليفيه، فحتى وإن يكن مصنّف «**آداب الفلاسفة**» انطلاقاً من «**نوادر الفلاسفة والحكماء**» إنساناً مسلماً، يبقى جوّ النص جواً «علمانياً» واضحاً، في حين أنّ جميع المؤلفين المسلمين يحاولون أن يقدموا ضمانات للإيمان الديني. ولا يمكن أن تصدر هذه النبرة العلمانية إذن إلاّ عن النص الأصلي الذي كتبه حنين، والذي نستطيع أن نعارضه بالعمل الفلسفي لمعاصره الفيلسوف الكندي الذي توخى التوفيق بوضوح بين الحكمة والدين[٥٢]. ويبدو أنّ المشكلة، بالنسبة للكاتب المسيحي، غير مطروحة بتاتاً. بل أكثر من ذلك، فعلى حين أنّ سائر المصنفات اللاحقة، التي عالجت الموضوع ذاته[٥٣]، «اشتركت في ترسيخ الحكمة الفلسفية ضمن الحكمة النبوية»[٥٤]، لا نجد حنين يقول شيئاً صريحاً حول هذا الموضوع.

ولكنْ هناك على الأرجح شيء أكثر بعد غير الموقف الحيادي إزاء الواقعة النبوية. هناك نقاط عديدة تجعلنا نشتمّ رائحة «الحيلة» لدى حنين. أولاً، من اللافت أنّ «النبي» سليمان الذي ألصقت به العبارة الشعائرية المعهودة «عليه السلام»، لا

---

(٥١) انظر مقالة ج. جوليفيه: فكرة الحكمة ووظيفتها في فلسفة القرنين الرابع والخامس (بالفرنسية)، في مجلة Arabic Science and Philosophy، العدد ١، ١٩٩١، ص ٤٦.

(٥٢) المرجع السابق، ص ٤٥-٤٧.

(٥٣) باستثناء مصنَّف ابن هندو «الذي هو يوناني بحت وذو منظور أخلاقي أكثر منه دينياً» (ج. جوليفيه، المقالة المذكورة، ص ٦٤، الحاشية ١١٣).

(٥٤) جوليفيه، المصدر السابق، ص ٦٤.

يحمل شيئاً في كتاب «**آداب الفلاسفة**» من صفات الأنبياء ولا حتى من صفات القديسين، وهما الفئتان اللتان تُلْصَق بهما هذه الصيغة. يذكر عنوان الفصل أنّ سليمان جمع ما نطقت به الجنّ «في كتاب حكمته»(٥٥). ولا يمكن أن تدل هذه التسمية على **سفر الأمثال** في التوراة، وإن يكن جزء منه يُسمى «حكمة سليمان»، إذ لم يأت فيه ذكر إلاّ لحكمتين يمكن أن تحيلا إلى سفر الأمثال وإن بصياغة مختلفة. ولا يمكن أن يكون حنين هو الذي ارتكب هذا الخلط، لأنه ترجم التوراة إلى العربية. أنستطيع الافتراض عندئذ أنه أراد استكمال ترجمته بوضع هذا الفصل الذي استقاه من نصوص منحولة؟ بيد أنّ سفر الأمثال لا يتسّم فحسب بطابعه الدنيوي في أغلب الأحيان (إذ اقتُبس فيه جزء من الحكميات الوثنية الشرقية)، ولكن نصنا لا يحمل عملياً بعداً دينياً. وحدهما القولان المأثوران، الرابع عشر والخامس عشر، يتكلمان عن يوم المعاد، ولكن من وجهتي نظر متعارضتين على كل حال: فالأول يستعيد المقولة القائلة إنّ: «أفضل الزاد ما يزوّد ليوم المعاد»، ولكن الثاني لا يلبث أن ينزع عن الأول طابع القداسة بقوله: «إنما يحظى في القيامة مَن نال المُنى»(٥٦). لا شك إذن أنّ النص توخّى الاختزال.

يُضاف إلى ذلك أننا نلاحظ تلاعباً حتى في شكل النص. فالطابع الجنّي، لا بل اللغزي، للأقوال المأثورة في هذا الفصل الأخير من الكتاب يعززه اقتضاب متعمّد لمنطوقاتها، مما يتعارض مع الأشكال المسهبة في باقي الكتاب. ومع ذلك لا يعدو الأمر أن يكون تلاعباً، لا لأن الجنّ تتكلم تماماً كما يتكلم باقي الحكماء (الترتيب نفسه حسب الموضوعات، وبعض العبارات نجدها كما هي في فصول أخرى)، بل كذلك لأنّ بعض الصيغ، التي وردت مفصلة في مكان آخرَ، تستعاد هنا، ولكن بعد تقطيعها إلى مقطعين أو ثلاثة، بحيث يظهر كل مقطع وكأنه قول مأثور قائم بذاته(٥٧). لا يمكن لعقل صارم كعقل حنين أن يخطئ مثل هذا الخطأ، ولكنه كان يستطيع بالمقابل أن يعتمد بمكر على سذاجة القسم الأعظم من جمهوره، المشدوه

---

(٥٥) كتاب **آداب الفلاسفة**، ص ١٥٧.

(٥٦) المرجع السابق، ص ١٥٨.

(٥٧) انظر مقالة أ. أبو ملحم: «سليمان والجن» (بالإسبانية) في مجلة arabe anaquel de estudios، العدد ٣، السنة ١٩٩٢، ص ٣٩-٤١.

بالصيغ الجنية التي تشكّل مدوّنة متعددة الأشكال وقابلة عناصرها للتبديل فيما بينها.

ولكن ماذا توخى حنين من هذه المخاتلة؟ يجب أن نتذكر هنا أن النصوص المقدسة، إنْ كانت تقبل كأمر واقع بالمعتقدات الشعبية عن «الكائنات الوسطى»، فإنّ القرآن - في موقفه من الجن - والإنجيل - في تصوره للأرواح - متعارضان جذرياً. فالقرآن في سورة الأحقاف، الآية ٢٨، يكرّس مأثوراً نبوياً يقول إنّ النبيّ، قبل الهجرة بثلاث سنوات، وبعد فشله في الطائف، صادف نفراً من الجنّ فتلا عليهم التنزيل، فأصبحوا رسلاً له[٥٨]. وعلى العكس من ذلك اعتبر الإنجيل أنّ قوى الشرّ تحكم العالم، فأظهر يسوع وحوارييه «كطاردين للشياطين» فقط.

لهذين المنظورين مفعول رجعي إذا عدنا إلى شخصية سليمان: ذلك أن المأثور اليوناني الذي بدأ مع اليهودي «المُتَهَلِّيْن» فلافيوس يوسيفوس لم يقم علاقة بينه وبين الأرواح إلاّ تحت شكل الرقية[٥٩]. ولم يجهل المأثور العربي تماماً هذا الجانب ولكنه قلّصه إلى حالات نادرة وخاصة جداً[٦٠]. فقد أشاد هذا المأثور بسلطان سليمان على الجنّ إذ جعلهم خدّاماً له. وتبنى القرآن هذه الرؤية[٦١] وأكّد على أنّ تبعيتهم له - حتى بعد موته - مستمرّة ولم تتلاشَ إلاّ عندما راحت دابة الأرض تأكل منسأته[٦٢].

وما كان لحنين، بصفته مسيحياً، إلاّ أن ينظر بعين الشك إلى دخول الجنّ هذا إلى عالم النبوة ليصبحوا عبيداً لها. وبديهي أن مهاجمة النبوّة نفسها مباشرة كان أمراً غير وارد. كما أنّ الانتصار للرؤية اليهودية - المسيحية الانتقائية في هذا الموضوع لمعارضة الرؤية الإسلامية، التي يحلو لها أن تضاعف عدد الأنبياء وأن تدرج في عدادهم كل شخصية بارزة نوعاً ما في تاريخ التوحيد، كان سيعني الدخول في

(٥٨) انظر مقالة توفيق فهد: «الملائكة والأبالسة والجنّ في الإسلام»، في مجلة Sources Orientales، العدد ٨، باريس، ١٩٧١، ص ١٨٩.

(٥٩) انظر كتاب ج. أ. فلبريسيوس: Codex Pseudepigraphus Veteri Testamenti، هامبورغ ولايبسيغ، ١٧١٣، ص ١٠٣٢-١٠٤٠.

(٦٠) المرجع السابق، ص ١٠٤٠.

(٦١) انظر سورة النمل، ١٧، وسورة سبأ، ١٢-١٤.

(٦٢) سورة سبأ، ١٤.

السجال الشائع الذي أظهر حنين - في رده على ابن المنجّم - أنه شديد الحذر منه. ولهذا يعكس حنين العلاقة بشيء من التهكم: فحيث ينوّه القرآن بأنّ الجنّ ما كانوا ليُخدعوا «لو كانوا يعلمون الغيب»[٦٣]، يستغلّ حنين المأثور الوثني الذي يصوّر سليمان الحكيم على أنه هو الذي استمدّ منهم حكمته. ولم يكن هذا المأثور يؤلف جزءاً من المدوّنة الساميّة القديمة فحسب، بل قد جرت أيضاً أسلمته من خلال تصوير الجنّ وهم يدوّنون على القراطيس ما سمعوه من محاورات الملائكة، وهي القراطيس التي سرقها منهم سليمان بدوره[٦٤]. ولم يكن للقارئ العادي أن ينتبه لهذا الدور المقلوب. وذلك هو الفخّ الذي ينصبه للقارئ كتاب «**آداب الفلاسفة**» بطابعه الموسوعي، لا التمييزي!

في الحالة التي نحن بصددها كان من شأن الطابع التوفيقي للمعطيات القرآنية المتعلقة بالجن أن يشجع على الخلط بين تلك المأثورات الأدبية. وقد أوضح توفيق فهد أنّ الردّ يصل أحياناً إلى درجة مخالفة المنطق: «إنّ فحص مجمل المعطيات القرآنية يدل مراراً على وجود تماهٍ أكيد بين الشيطان - ولا سيما الجمع **الشياطين** - والجنّ. ونجد هذا بخاصة في الآيات المتعلقة بقصة سليمان...»[٦٥]. هكذا يكون القارئ المسلم المتوسط - ومثله على الأرجح الشخص الذي اختصر الكتاب الأصلي لحنين - قد أُوقع به في خطئين: فمن جهة يكون قد تراءى له، في الفصل الأخير من الكتاب الذي يظهر فيه سليمان، أنّ النبوة هي استمرار الفلسفة، ومن جهة أخرى يكون عقله المتشرب بالقرآن قد جعله يرى في الجنّ خدّاماً للنبوة. وحده العقل الحصيف المجرّد من الأفكار المسبقة يستطيع أن يفهم ما يقوله النص فعلاً: أي أنّ سليمان في كتاب «**آداب الفلاسفة**» هو حكيم بين الحكماء، وأنه لا يسم الكتاب بميسم ديني، وأنّ الجنّ هنا ليسوا مثل الجنّ في القرآن، بل هم جنّ وثنيون.

تواجهنا هنا من جديد ظاهرة كنا لاحظناها بخصوص كتاب «**كليلة ودمنة**». فهذا

---

(٦٣) المرجع نفسه.

(٦٤) انظر كتاب **محمّد** لـِ م. غودفروا - ديومبين (بالفرنسية)، باريس، ١٩٥٧، ص ٤١٣؛ ومقالة توفيق فهد الآنفة الذكر، ص ١٩١.

(٦٥) المرجع السابق، ص ١٧٦.

الكتاب، شأنه شأن «**نوادر الفلاسفة**»، قد تعرّض لتدخّلات كتّاب آخرين طبعوه بطابع إسلامي؛ ومع ذلك حافظ الكتابان على أساسهما النقدي الذي أفلت من فهم القراء المقولبين بمعايير أخرى. هل هذا يعني أنّ حنين يعبّر هنا عن العقلانية نفسها التي عبّر عنها ابن المقفع؟ هذا قليل الاحتمال، لأنّ الكاتب العربي متعلّق بقوة بظاهرة المعجزات، لأنه يعتبرها علامة على مصداقية الرسالة الدينية، وهي علامة اختبرها في حياته الخاصة. والواقع أنّ كتاب «**آداب الفلاسفة**» لا ينتقد النبوة بعامة، بل تصوراً بعينه للنبوة: ذاك الذي يرتكز على الجنّ وعلى صورة سليمان الأسطورية. وخاتمة الكتاب هي بمثابة برهان خُلْفي على أنّ المرء عندما يوسع نطاق النبوة توسيعاً زائداً يُفقدها قوامها: فلو كان كلّ ما يخرج عن المألوف نبوة، لما بقي شيء نبوي من بعد.

لقد كان الردّ على ابن المنجّم علَّمنا أنه يتوّجب «الاستعداد» لقبول الحق. ويقول لنا كاتب «**نوادر الفلاسفة والحكماء**»، بالإضافة إلى ذلك، إنّ المرء يجب ألاّ يُخطئ في أمر هذا الاستعداد، وأنه يتعيّن عليه أن يعي ما هو منوط بالإنسان، مهما بدا استثنائياً، أي الالتزام بالأخلاق في الحياة اليومية؛ وهذا لا يستبعد وجود لمسة ممكنة من التديّن، ولكن هذه اللمسة تبقى ذات طابع عملي. وعلى نحو ما، نجد هنا استعادة لاعتراف ابن المقفع بالجانب التربوي للدين العادي. أما الانتماء الحميمي فيتعلّق بمستوى آخر، يكون لكل كاتب إزاءه موقف مختلف: فابن المقفع كان يلحّ على المطلب الأخلاقي ويعطي الأولوية لعقلانية صارمة، مما يحصر تأثير كتاباته بالجانب النقدي ويُفقده كل إيجابية دينية؛ أما حنين فهو أكثر انفتاحاً على التسامي، كما يتبلور في خبرات شخصية وجماعية، وهو أيضاً أكثر حذراً أمام كل شطط نفسي قد يخلق خلطاً بين ما هو ديني وبين كل عاطفة استثنائية. إنّ الاختلاف بين هذين المفكرين يتجلى إذن ابتداءً من طريقة كل منهما في فهم الأخلاق؛ فابن المقفع يرى أنّ الإرث «المعقول» هو مصدر ضروري ولكنه أيضاً كافٍ؛ أما حنين فيعتبر أنّ الأخلاق لا تستبعد بعض العناصر الخارقة، ولكنها تبقى حتى في هذه الحال مغلقة على نفسها؛ ومن ثم فإنّ العقل، بتمييزه الخارق الإنساني من المتسامي الإلهي، هو الذي يكشف لنا في آن معاً عن هذا الانغلاق وعن مطلب «الاستعداد للحق».

الفصل الثالث

التوحيد تحت مهماز الثنوية

يبدو أنّ النهج الذي بدأه حنين بن اسحق لم يجد مناصرين له بعد موته. فبدل التساؤل للتساؤل الذي سعى إلى إطلاقه، كانت الغلبة للسجال. ولئن اقتصر السجال في معظم الأحيان على الدفاع عن المعتقد الديني لشخص المساجل، وبموهبة محدودة، بدون أن يكون له من هدف آخر على كل حال سوى إرضاء الذات، فقد فتح المجال أحياناً لمواقف جديدة: سواء عندما تؤخذ الهجمات المعادية مأخذ الجدّ، أو عندما تُبذل جهود لإقامة بناء ذهني على قواعد غير مألوفة، أو عندما يتم تجاوز السجال بروح مسكونية أخوية أو بمقاربة موضوعية للاختلاف. هذه هي المواقف الثلاثة التي سندرسها تباعاً.

بسبب النزاع القائم بين ديانات التوحيد الثلاث، والناجم عن تلقّي نصوص مختلفة تدور حول نواة واحدة وتدّعي كل ديانة أنها تفسرها بطريقة مختلفة، يصعب اعتبار برهنة الخصم برهنة جدية، إلا من منطلق الاحترام المسكوني(*). أما الذهاب إلى أبعد من ذلك فمعناه الانتقال من دين إلى آخر، أو السقوط في التوفيقية التي هي نفي للفكر. وعليه، إنما من الخارج، من الثنوية، أتى الحض الخصب ليلفت الانتباه إلى نقاط نَزَع التوحيد إلى إهمالها. وقد رأينا مقدّمات ذلك في معارضة ابن المقفع للقرآن، وخاصة في الفكرة القائلة بأنّ التوحيد قد لا يكون إلاّ قناعاً لحجب الأساس الثنوي، وبأنّ محركات الإيمان هي أقل نبلاً بكثير من صورة التعبّد للتسامي الإلهي التي يظهر بها.

(*) المسكونية: نسبة إلى كلية الأرض المسكونة، وهو تعبير مسيحي الأصل كان يراد منه توحيد الكنائس كلها، ويستخدمه الكاتب للإشارة إلى الاحترام المتبادل بين الأديان. «م».

١) حضور الثنوية في الحضارة العربية الكلاسيكية

في معظم الأحيان اعتُبر المزدكيون - ولكن ليس المانويون - من أهل الذمة لأنهم كانوا يملكون «كتاباً» هو **الأفستا**. لذا استمروا في الوجود، ولو بأعداد متناقصة. وفي القرن الثالث/ التاسع - الرابع/ العاشر كانوا لا يزالون يملكون من القوة القدر الكافي لإنتاج مجموعة من الكتب التي كتبت بالبهلوية ثم بالفارسية، وكانت إما سجالية، وإما موسوعية تهدف إلى الذبّ عن الدين.

بعض هذه الكتب لا يتمتّع إلاّ بقيمة تاريخية، كما هو الحال بالنسبة لكتاب «**غوجاستاك أباليس**» (أباليس الرجيم)[١]. فمضمون الكتاب فقير، ولكنه مفيد لأنه ينقل مناظرة عقدت بحضور الخليفة المأمون (حكم ما بين ١٩٨/ ٨١٣ - ٢١٨/ ٨٣٣)، ودارت بين مزدكي منشق اسمه أباليس - وُصف في النص البهلوي بأنه زنديق - وبين واحد من متقدمي كهنة هذا الدين. فالأوّل يشير إلى وجود عدد من التناقضات الداخلية في المذهب المزدكي، والثاني يحلّها بيسر. ويؤكد المؤرخ المسلم المسعودي الصحة التاريخية لهذه المناظرة الحامية ويعطي عنها أمثلة أخرى[٢].

أمّا كتاب «**شكاند غومانيك فيشار**» (الحل الحاسم للشكوك) الذي يرقى إلى القرن الثالث/ التاسع فهو كتاب أكثر إتقاناً وغنىً، ولا سيما أنه يقدّم عرضاً جامعاً في القسم الثاني منه لحجج المزدكية ضد الأديان الأخرى[٣].

أشار ناشر النص، ج. دي ميناس، إلى أنّ الكتاب يخاطب المزدكيين الذين اعتنقوا الإسلام أو هم على وشك اعتناقه، ولكنهم لم يتعرّبوا. وقد أوضح الكاتب نفسه أنّ كتابه لا يتوجّه للعلماء وإنمّا «للطلاب وللمبتدئين»[٤]. ويستغلّ الكاتب بحذق اطلاعه الجيّد على المعاصرين، فيقيم معارضة - داخل الإسلام - بين

---

(١) ترجمه إلى الفرنسية المستشرق أ. بارتليمي. باريس، ١٨٨٧.

(٢) المرجع السابق، ص ٢-٣.

(٣) نشره وترجمه وعلّق عليه ج. دي ميناس J. de Menasce في «مناظرة مزدكية من القرن التاسع» (بالفرنسية). فريبورغ، ١٩٤٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٤٠-٤٤.

الأشاعرة والمعتزلة الذين هم من ألدّ أعداء الثنويين، ويقيم - داخل التوحيد - معارضة بين الإسلام واليهودية والمسيحية؛ ثمّ يجابه المانوية بالمسيحية كي يُبرر الجوانب الثنوية في المسيحية، ويدحض أخيراً آراء المانوية نفسها.

وما يهمنا هنا هو النهج الفكري للكتاب. فبعد أن يجيب عن اعتراضات صادرة في الأرجح عن أحد المسلمين ضد الثنوية، يتصدى كتاب «**شكاند**» للملحدين (انظر الفصل الخامس) والماديين (أو الدهريين بالعربية، انظر الفصل السادس). وتقول المقدمة الأساسية إنّ «وجود الله وخصمه يجب أن تكون معرفة يقبل بها العقل وتدخل في قوانين المنطق»(٥). وبعد أن أثبت الكتاب أنّ معرفة الله لا بدّ منها، وبعد أن ذكّر بأنها تشمل معرفة طبيعته، يستعرض أربعة أنواع من المعرفة (بالبرهان، بقياس الشبه، بتخمين الممكن والمناسب، باستبعاد اللامعقول)، كي يطبقها على موضوعه الراهن. ويتّسم هذا التطبيق بسمة غائية واضحة، ويستكمل الفصل الثاني من الكتاب هذا الاستدلال العام بالتأكيد على وجود عناية إلهية وثواب أو عقاب. وهذا يتيح له، في الفصل السابع، أن يتدرج في الاستدلال ليُثبت وجود مبدأ مناوئ للإله الخيِّر: ذلك أنّ بارئ الكائنات ذات الوجود الغائي يجب أن يعمل هو نفسه من أجل غاية، وهذه الغاية لا يمكن أن تُفسَّر بطبيعته، بل بالفعل المعاكس لفاعل غير عقلي. وتدرس الفصول الثامن والتاسع والعاشر طبيعة هذا النقيض. فانطلاقاً من مشهد العالم المرئي إلى النظام اللامرئي الذي يتحكم به، يشرح الكاتب رفضه لكل خلق من العدم، بإدخاله في السياق الفارسي المقولات اليونانية عن الفيض والكون والفساد. «وهذا من شأنه أن يؤدي إلى نتائج خطيرة، إذ يستطيع الله أن يُبيد ما أخرجه من العدم» (كما يقول جان دي ميناس)(٦).

هذا الموقف العقلاني هو ما يفسر أن نقد الأديان الأخرى لا يتم وفق ترتيب زمني، بل وفق ترتيب منطقي (نسبياً). فالإسلام يأتي في المقام الأول لأنه يجسّد بشكل جليّ للغاية المعتقد التوحيدي (moniste). يقول الكاتب: «أتوجه بالحديث أولاً إلى المنظّرين القائلين بمبدأ واحد أحد والمدّعين أنّ هناك إلهاً واحداً محسناً

(٥) المرجع نفسه، ص ٦٥.
(٦) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

وحكيماً وقديراً وكريماً ورحيماً، وأنّ الأفعال هي إما صالحة أو طالحة، وأنّ الحق والباطل، والحياة والموت، والصلاح والطلاح تصدر عنه تعالى»[٧]. ويتوقف الكاتب الفارسي عند كل صفة من هذه الصفات ويظهر ما فيها من تناقض، معتمداً على مبدأ التمييز بين النقيضين. من العبث والمملّ معاً بمكان أن ندرس ذلك بالتفصيل (لأننا نجد أنفسنا هنا أمام ركام من النتائج الناجمة عن سجالات عديدة حدثت عبر العصور، ورأينا بعض عناصرها عند ابن المقفع، وسنرى بعضاً آخر لاحقاً)؛ إنما المدهش في الأمر هو الجوهر المنطقي والنفسي لهذا الكلام. وفي نهاية أول الفصلين المخصصين لهذا التفنيد، يتحوّل السجال تدريجاً ليصبح إثباتاً إيجابياً للثنوية، من خلال مسعى الكاتب إلى أن يثبت أنّ لعبة النقيضين هي الدليل الملموس على انبثاق كل شيء من مبدئين.

ويعبر المقطع الأخير، الذي هو بمثابة خلاصة لجوهر السجال، أحسن تعبير عن هذا النهج بقوله: «بصدد النظريات التي ننظر فيها، ليس لنا أن نتملص من هذا التخيير بين النقيضين: فإما أن كلّ شيء باطل، وإما أنه حق جزئياً، وإما أنه باطل جزئياً. فإذا كان كل شيء حقاً، يكون كل ما لا ينسجم مع هذا القول كاذباً. وإذا كان كل شيء باطلاً، يكون كل ما لا ينسجم مع هذا القول حقاً، ويكون شيء ما هذا أو ذاك. وإذا كان حقاً جزئياً وباطلاً جزئياً، يكون الحق فيه من جوهر الحقيقة ومن نسبها، ويكون الباطل فيه من جوهر الكذب ونسبه وسببيته. هناك مبدآن، من أحدهما تنبثق الحقيقة، ومن الآخر ينبثق الكذب»[٨]. في هذا التخيير بين النقيضين يُستبعد الاحتمالان الأولان بتطبيق المبدأ المنطقي عن الثالث المرفوع؛ أما الاحتمال الثالث، وهو الذي تأخذ به الثنوية، فيتم إثباته بطريقتين: سلبيّاً باستبعاد الاحتمالين الآخرين، وإيجابياً بتطبيق مبدأ الهوية.

وبعد أن ينظر الكتاب في الإسلام، يبدو النظر في الأديان الأخرى وكأنه التزم بمعيار التعاقب الزمني: اليهودية ثم المسيحية (بكنائسها الرئيسية الثلاث) ثم المانوية. ولكن المؤلف لا يشير إلى ذلك بصراحة إلاّ في معرض كلامه عن الثانية، بتوكيده أن

(٧) المرجع نفسه، ص ١٢٧.
(٨) المرجع نفسه، ص ١٥٥.

«أصل الأديان الثلاثة المعروف هو اليهودية، لذا عندما ندحض واحدة منها نصيب في الآن نفسه باطل الأخريين»[٩]. وقد نوّه الأخصائيون مبكراً جداً بأنّ نقد اليهودية ليس له بنية خاصة، إذ هو يتألف من طبقات متتالية من سجال قديم ومن خلط بين المستويات، متفاوت بدوره في مستواه الفكري.

وفي الواقع نجدنا أمام نوع من تقسيم الاختصاصات. فنقد اليهودية لا يتعرض إلاّ لقصة الخلق وسقطة الإنسان الأول ولعدد من النصوص القريبة مما رأينا مع الإسلام. ولئن توقفت النقطتان الأخيرتان عند ترددات الإسلام وتوكيداته المتناقضة حول **الله** - «لا شك أن هناك تناقضاً بين إرادته [الله كما ورد في التوراة] وبين علمه وحكمته»[١٠]، فإنّ النقاش بصدد قصة الخلق سيدور حول منافاتها للعقل السليم فقط. والغريب أنّ هذا الدحض الذي لا يتصدى إلاّ للجانب «الأسطوري» في التوراة يظهر من الوهلة الأولى دحضاً أكثر منطقية بكثير من الدحض السابق الذي لم يبلغ هذه الدرجة إلاّ في نهاية العرض. هذا يفيد في بيان أنّ فكرة الخلق من عدم عصية إلى حدّ ما على العقلنة. وهكذا، وبصدد خلق النور (وهو مبدأ خيِّر في نظر المذهب الثنوي)، يجري الكتاب الاستدلال التالي: «عندما أراد الله أن يصنع النور، أمر بأن يكون. فكّر إذن وقال في نفسه: ما طبيعة النور، أهو جميل أم قبيح؟ إذن لئن وُجد النور، حسب طبيعته الوجودية، في علم أدوناي وفكره، فهذا يعني أنّ النور وُجد من قبل، في علم أدوناي وفكره، وخارجهما، إذ لا نستطيع أن نعرف إلاّ ما كان وجوده ظاهراً بنفسه»[١١].

ويرتبط نقد المسيحية ارتباطاً أوثق بالطريقة التي تمّ بها نقد الإسلام: أي أنه يظهر أن الثنوية تشرح الأمور بأفضل بمما تفعل القصص الإنجيلية. وداخل هذه القصص يدرج الكتاب «أقوال» المسيح: «فخطابات المسيح متناقضة من حيث أنها تثبت الثنوية [...]. ويظهر من هذا الخطاب كله وجود مبدئين: ويتعلق الأول بـ «من أرسلني»، والثاني بـ «من خلق اليهود»، ولا يدعوه صالحاً بل شريراً»[١٢].

(٩) نفسه، ص ٢١١.
(١٠) نفسه، ص ١٩٣.
(١١) نفسه، ص ١٨٧.
(١٢) نفسه، ص ٢١٩.

ولكن **كتاب شكاند** يضم أيضاً عناصر من سجالات الدين الإسلامي ضدّ المسيحية، ولا سيما أنّ الكاتب المزدكي، كما رأينا منذ قليل، يرجع إلى المنطق الحسي نفسه، على غرار المتكلمين.

وبما أنّ «**كتاب شكاند**» يتوجه إلى اللامتعربين، وبما أنه ليس عملاً شخصياً بقدر ما أنه توليفة من الحجج الدفاعية المتنوعة التي تشكّلت عبر العصور، وتعبير عن موقف نفسي يستلزم استخداماً خاصاً للمنطق، فإنه يشهد على وجود استمرارية في المعارضة المزدكية لشتى الأديان التوحيدية. وقد تمّ التحول لاحقاً إلى العربية إما عبر مجابهات شفويّة، بما فيها المساجلات المنظمة رسمياً، وإما عندما كان علماء الكلام يشعرون بحاجة إلى أن يستبقوا المعارضات المحتملة وإلى أن يدحضوا بالكتابة الأطروحات الأجنبية التي يصير على هذا النحو في مستطاع الجمهور العريض الاطلاع عليها. وهكذا يريد كتاب «**أباليس الرجيم**»، على سبيل المثال، أن يقدم نفسه على أنه نص بهلوي (أمين)؟ لنقاش شفوي جرى بالعربية وحضره «جميع علماء الدين المسلمين واليهود والنصارى»؛ وقبل ذلك كان أباليس، بعد أن ارتدّ عن المزدكية، قد قُدِّم على أنه قدِم «لإقامة نقاش بين العلماء المزدكيين والعرب واليهود والنصارى في فارس»[١٣].

وعلى كل حال، احتل دحض المزدكية مكاناً بارزاً في المراجع القديمة المتعلقة بعلم الكلام. فقبل المتكلمين «السنيين» الكبيرين الأولين، وهما الأشعري (م ٣٢٤/ ٩٣٥) والماتريدي (م٣٣٣/ ٩٤٤)، اللذان أرسيا قواعد علم الكلام وأخذا موقفاً من الأديان الأخرى التي سميّاها بصراحة[١٤]، أحصى غ. مونو (G. Monot) خمسة مؤلفات اعتزالية صرفة كُرست حصراً لدحض المزدكية[١٥]. ويُضاف إليها عدد مُماثل من الكتابات الداحضة للثنوية بعامة ومن الكتب التي تقدم معلومات عامة عن الأديان والتي لا نعلم بسبب ضياعها إن كانت هي محض فهرسة للأطروحات أو أنها تقدم أمثلة على المساجلات وعلى الحجج المستخدمة فيها.

---

(١٣) كتاب **أباليس الرجيم**، ص ٣٢.

(١٤) كتاب **التوحيد** للماتريدي عن المزدكيين والمانويين معروف، أما نص الأشعري «مقالة غير الإسلاميين» فقد ذكره ابن تيمية.

(١٥) مونو: **الكتابات الإسلامية عن الأديان غير المسيحية**، مصدر آنف الذكر.

ولأن المانوية لم يكن عندها «كتاب مقدس» فإنها لم تتمتع بنصاب «الذمة». ولذا اضطُهدت، وأخذت كلمة «زنديق» التي ألصقت بها معنى مضخماً يتجاوزها. ولن نسهب في ذلك، لأنّ الزندقة - كما رأينا في كلامنا عن ابن المقفع - كانت مثاراً للجدل. ويجب أن ننوّه فقط بأنّ علماء الكلام الأوائل لم يخطئوا بشأن المانوية، وتصدوا لدحضها أكثر من المزدكية[١٦]. وفي أغلب الأحيان وعى الكتّاب المسلمون التباينات الكبيرة، بله التعارضات العنيدة بين المزدكية والمانوية؛ ولكن بالنظر إلى أنهما كلتيهما، في مهاجمتهما الإسلام، اعتمدتا حججاً منطقية تدَّعي الكونية، فقد ذهب بهم الظن أحياناً إلى أنهم يستطيعون التصدّي للثنوية بصورة عامة[١٧].

من اللافت على كل حال أنّ الثنوية، إما بذاتها أو ببعض أشكالها الخاصة، قد أثارت قلقاً مستمراً لدى المتكلمين، فمالوا إلى أن يتأولوا من خلالها كل ظواهر «الزيغ» مهما تكن بسيطة. نجد ذلك مثلاً عند صالح بن عبد القدوس الذي نُسب إليه كتاب «**الشكوك**»، ويقال إنّ المعتزلي العلاّف قد ردّ عليه. ولكن بالنظر إلى فقدان النصوص الأصلية، كما نوّه بذلك ج. فان إس، لا شيء يبيح القول إنه كان أكثر من شكّاك وإنه انخرط في الثنوية[١٨]. إلاّ أن صلبَه بعد سجنه قد أطلق أقوالاً كثيرة لاحقة، ومنها ما ذكر عن إلقائه في مدينته البصرة، ومن ثم في الشام، عدة محاضرات تدافع عن المبدأ الثنوي. ولكن لا شيء في ديوانه يثبت ذلك[١٩]، ولم تتعدّ موضوعات احتجاجه الأخلاق العامة، وليس فيها ما يتصل بالمجال الميتافيزيقي سوى توكيد حرية الاختيار.

وحتى تاريخ قتله (١٦٧هـ/ ٧٨٣م) يبدو أنه جرى تحديده ليتماشى مع خلافة المهدي الذي صُوِّر لاحقاً كمدافع كبير عن العقيدة السنية بإنشائه وظيفة «صاحب الزنادقة» أو «عارف الزنادقة». يسعنا الافتراض إذن بأنّ الثنوية استمرت نشيطة في

---

(١٦) يحصي مونو عن الفترة نفسها وسابقتها أربعة عشر دحضاً ضدّ الثنوية حصراً.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) انظر مقالة فان اس عن إعدام صالح بن عبد القدوس، وقد استعادها بإيجاز في كتابه عن **علم الكلام والمجتمع**، مصدر آنف الذكر، ج٢، ص ٢٠٩.

(١٩) غولدزيهر: «صالح بن عبد القدوس والزندقة»، في «وقائع مؤتمر الاستشراق التاسع»، لندن ١٨٩٣.

العالم الإيراني بخاصة، ولكن لم يبق لها من وجود في باقي العالم الإسلامي، ولا سيّما في العراق، إلاّ عن طريق قلة من معتنقيها وما دخل في حقل التداول العام من مبادئها. والمفارقة أن المدافعين عن شتى الصراطيات التوحيدية هم الذين كتبوا البقاء لهذه المبادئ، لإصرارهم على دحضها. وبالفعل، إنّ الأدب السرياني، منذ عهد القديس أفرام (القرن الرابع بعد الميلاد) ورسالته «**إلى هيبايتوس، ضدّ الهراطقة مرقيون وبردصان وماني**»[٢٠]، جعل من دحضه الثنوية بشتى ألوانها أحد مواضيعه الأثيرة. ونجد هذا المنحى أيضاً في التصدي الإسلامي للبدع، وهو ما ساهم وحده أحياناً في المحافظة على النصوص التي ضاعت. وفي هذا الصدد لا بدّ من التأكيد على نقطتين:

١) الثبات الملحوظ للنصوص القديمة. إذ ما كان الكتّاب يترددون في العودة إلى دحض حركة انقرضت منذ أمد طويل، أو ما وجدت قط في المنطقة التي كتبوا فيها. وهكذا نجد كاتباً من الخوارج، عاش في القرن السادس هـ/ القرن الثاني عشر م في ورقلة وتونس، يبدأ كتابه عن علم الكلام بانتقاد مختلف المذاهب، ويصنّفها ضمن مجموعتين: المذاهب التي تقول بقدم العالم والمذاهب الثنوية، وفي عدادها تحتل البردصانية والمرقيونية مكاناً مرموقاً[٢١].

٢) الخلط الناجم عن المراكمة. فلئن كان بعض كبار الذين كتبوا عن البدع، كالشهرستاني (م٥٤٨/ ١١٥٣)، يداورون معلوماتهم بمهارة، فإننا نقع أيضاً على خلط كثير ناجم في الغالب عن ضرورات المقارعة في جميع الاتجاهات. وكمثال على ذلك، نحوز كتاباً لاهوتياً مسيحياً عربياً، ألّفه شخص مجهول في فلسطين عام ٢٦٦/ ٨٧٧، وكانت غايته من تأليفه التصدي للانحرافات التي وقع فيها بعض المسيحيين المحليين الذين، مع مناداتهم بأنّ «المسيح هو الله»، كانوا يضيفون: «ولكن الله ليس المسيح»، وهذا بلا شك تحت تأثير من الإسلام (انظر القرآن، سورة المائدة، الآية ١٧). ولهذا احتوى الكتاب على فصل كامل للردّ على مجموعة من الانتقادات الإسلامية للمسيحية، كما على ثمانية ردود على مقولات مانوية. ومما

(٢٠) المرجع نفسه، ص ١٩٢.
(٢١) المرجع نفسه، ص ١٩٧.

فاقم من هذا الخلط بين الإسلام والمانوية أنّ المؤلف المجهول اعتمد هنا على كتاب سابق لم يتحرج من استقاء معلوماته منه بلا تمييز لأنّ كل همه كان إثبات سعة اطلاعه[٢٢].

من خلال هذه الاستمرارات والتراكمات، بله التخليطات، نشهد ارتسام نوع من ثنوية غير دينية قابل لأن يتطور بذاته لذاته ولأن يطرح عدداً من الفرضيات التي لم يرد لها ذكر في كتب العقيدة المتواترة تاريخياً. ويظهر ذلك في المثال الجيّد الذي تجلّى في الاعتراضات التي دحضها عمّار البصري في «**كتاب المسائل والأجوبة**»[٢٣]. يبدأ الكتاب تقليدياً بإثبات وجود الخالق الصمد الأحد. ويتوقف الكاتب ملياً حول هذه السمة الأخيرة، ويعرض بدقة أدلة المعتزلة والمانوية، بدءاً من ملاحظة أن الثنوية تحكم العالم (الحياة/ الموت، الخير/ الشر، النور/ الظلمة. . .)، ومروراً بأسباب الخلق، ووصولاً إلى مسألة مشروعية عقاب الكائن البشري، الذي يبقى مع ذلك غير سيد أمره من جراء كونه كائناً مخلوقاً، الخ. . . والمدهش أنّ عمّار، في معرض إجابته عن الإشكال الأول بإلحاحه على تجانس المختلفات، طوّر فكرة التكامل في اتجاه ثنوي، بحيث ينوب هذا التكامل مناب تناقض مبدأيْ الخير والشر كما تقول به المانوية. وعندئذ يمكن أن تنوب مناب الثنويات الدينية التقليدية - لفترة زمنية ما على الأقل - ثنوية فلسفية تطرح بالتتالي فرضيتين: تقول الأولى بوجود خالقين «اثنين متوافقين متعاونين لا متضادين متقاومين»[٢٤]. وتضع الثانية على قدم المساواة «التعاون والتقاوم»، مفترضة بالتالي أنهما يستطيعان التناغم على مستوى تفسير الظواهر، وتطرح المسألة معتبرة أنهما كليهما ينحدران من قِبل المشيئة والإرادة اللتين لا تقعان تحت الإدراك، لا من قبل النظام والدفاع الظاهرين الناجمين عنهما[٢٥]. ويرد عمّار على هذه الفرضيات باللجوء إلى مفهومي القوة والعلم اللذين لا يمكن أن يكونا مطلقين إلاّ في التوحيد.

(٢٢) انظر س. هـ. غريفيت: Islam and the Summa Theologea Arabica، في مجلة Jerusalem studies in Arabic and Islam، ١٩٩٠، ص ٢٢٥-٢٦٤، ١٣.

(٢٣) ابن عمّار **كتاب المسائل والأجوبة**، ص ١٠٠-١٢٧.

(٢٤) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٠٣.

نلمس هنا التوتر المباطن لكل مجهود يسعى إلى التبرير العقلاني للتوحيد: فالتوحيد هو قبل كل شيء مطلب روحي وتوكيد مثالي يتوجّه بموضوعه نحو المطلق؛ وتعليله عقلياً إنما يعني مقارنته وربطه بغيره. ذلك أنّ المنطق يدفع أساساً إلى الإقرار بالنسبية.

سنتصدى الآن لثلاثة كتّاب، أولاهما مسلمان وثالثهما يهودي، وقد بقي ثلاثتهما في سجل التاريخ لأنهم جابهوا الثنوية. وبديهي أنّ الرأي الشعبي يصنفهم كهراطقة خطيرين. ولكن الأخصائيين في تاريخ الزندقة هم وحدهم المؤهلون للفصل في صحة هذه التهم. أما نحن فيحظون باهتمامنا على الصعيد الفلسفي من خلال الآليات الثقافية التي اعتمدوها.

٢) **الورّاق** (بداية القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)

تأسيس لمنظومة

بعد ابن المقفع بقرن، تغيّر المشهد الثقافي للعالم العربي كثيراً. فلم يعد من الوارد أن ينتمي المرء إلى المانوية في وقت أدّت فيه الردود الأولى على الزندقة إلى ظهور علم الكلام. والمفارقة أنه من داخل علم الكلام هذا سينبثق شكل جديد من الفكر المستقلّ. ولكن يجب التمييز بين توجّهين في هذا المسار، إذ إنّ بعض الكتّاب، الذين انطلقوا من دفاعهم عن الحقيقة المادية للتنزيل - وهذا هو هدف علم الكلام بالذات - وجدوا أنفسهم منساقين تدريجاً نحو مواقف غير اعتيادية إلى حد أنها اعتبرت أشكالاً هامشية من الإسلام، بل مخالفة له. ويرى بعضهم أنّ هدف المتكلمين كان تبني أطروحات مشينة؛ وهذا لا يعنينا هنا. ويرى آخرون أنّ لعبة المجابهة هي المهمة بحدّ ذاتها، لا الأفكار التي طرحت، ولذا يصعب جداً على المؤرخ أن يصنّف مثل هؤلاء الكتّاب.

لا نعلم أشياء كثيرة عن أبي عيسى محمد بن هارون الورّاق[٢٦]. لقد عاش في

(٢٦) خلاصة أحدث المعلومات عن ابن الورّاق قدّمها د. توماس في مقدمة كتابه **مساجلة ضد المسيحية في الإسلام الأول**، ص ٩-٢٢.

Anti-Christian Polemic in Early Islam. Abu Isa al-Warraq's (Against the Trinity).

بغداد وعُرف كشاعر، لكنّ قصائده لم تُحفظ. ويقول المعتزلي الخيّاط - وهو أقدم شاهد عنه - إنه كان ينتمي إلى مدرسة الاعتزال، ولكن بنزعات شيعية؛ ويُقال إنه ترك في نهاية المطاف الشيعة لأنّ تعاطفه العميق مع المانوية جعله يرفض الخليفة الرابع علياً لتسبّبه في سفك دماء كثيرة. ومن خلال الأقوال المشوشة التي أوردها الخيّاط نستطيع أن ندرك أنّ الورّاق لم يقطع صلته طوعاً بالمعتزلة، ولكنه هو وابن الريوندي (الذي سندرسه لاحقاً) «طُردا» لعدم صراطيتهما[٢٧]. وعلى هذا الأساس لا يكون قد اتخذ موقفاً عدائياً من الإسلام. ومع ذلك مات في السجن، على الأرجح سنة ٢٤٧هـ ٨٦١ - ٨٦٢م.

لا يتفق الشهود اللاحقون حول التشيّع المفترض للوراق ولا حول ثنويته المحتملة. أما النقطة الوحيدة التي أجمعوا عليها فهي الاعتراف بطول باعه في تاريخ الأديان. ولئن لم يصلنا سوى عناوين كتبه المتعلقة بهذا الموضوع، فإننا نجد عناصر كثيرة من تبحّره تناقلها لاحقاً الكتّاب الذين اهتموا بتاريخ البدع. ونستخلص منها نصوصاً حول الشيعة (تصف تنوع فروعها وتشارك أيضاً في السجال، ولا سيّما ضد أنصار الخليفة عثمان)، وتدحض الثنوية بعامة والمزدكية بخاصة، كما تدحض اليهودية وشتى الكنائس المسيحية. ونعرف هذا الملمح الأخير أكثر من غيره من خلال الاستشهادات المهمة التي أوردها الفيلسوف اليعقوبي يحيى بن عدي في ردّه عليه. ولكن الكتاب الأهم يبدو أنه «**كتاب المقالات**» (ويسميه هو نفسه «كتاب مقالات الناس واختلافهم»)؛ وهو كتاب منوّع جداً على ما يبدو إذ شمل مسائل إسلامية كمسألة الإمامة، كما شمل نقاطاً تتعلق باليهودية والثنوية والمسيحية بدون أن يكون هدفه السجال، الشيء الذي كان من شأنه أن يصدم المسلم!

علاوة على غناه واتساعه، يتميّز هذا الكتاب المختص بتاريخ الأديان بتماسكه. وبصدد فحص المسيحية حصراً، استطاع د. توماس أن يؤكد أن مختلف نصوص الورّاق تتكامل فيما بينها[٢٨].

إن كانت مسألة انضواء الوراق تحت لواء الشيعة لا تدخل في صميم دراستنا،

---

(٢٧) الخيّاط: **كتاب الانتصار**. نشره وترجمه أ. نادر، بيروت، ١٩٥٧، ص ١١٠.

(٢٨) *Anti-Christian Polemic...*، مرجع سابق، ص ١٦ و ٥٧.

تبقَ مسألة اتهامه بالثنوية مسألة مهمة جداً. ولكن حقيقة موقف الورّاق ليست واضحة. صحيح أن الشاهد الأول، وهو الخيّاط، صريح عندما يقول لم «يقل الوراق في قِدَم الاثنين» فحسب، بل جعل من ذلك «مذهبه»[٢٩]، «وقال بالمانوية ونصر الثنوية وكتب فيها كتباً تعزّز معتقده وتدعم قوله»[٣٠]. ولكن العديد من الكتّاب اللاحقين، على شدّة تبحّرهم، كالأشعري والمسعودي، لم يعودوا إلى الكلام عن ذلك. فمع ابن النديم (القرن الرابع هـ/ العاشر م) نراوح بين نظريتين: فتارة يقال لنا إنه قد أنزلت بالوراق شبهة المانوية لأنه عرض هذا المذهب بمزيد من الموضوعية، وتارة يقال لنا إنه كان مانوياً بالفعل، ولكن هذا الرأي اقتبسه ابن النديم من مصدر متأخر جداً[٣١]. ومع المعتزلي المتأخر ابن الجبار نشهد ظهور إحالات أكثر دقة إلى نصوص الوراق نفسها، ولا سيما كتابه «**الغريب المشرقي**». وقد كان الشيعي النوبختي تصدى لدحض هذا الكتاب، ولكن الردّ لم يصل إلينا. ولئن توقف عبد الجبار عند ما ورد في هذا الكتاب من انتقادات للإسلام، فإنه لم يعتمد عليه ليرميه بتهمة الثنوية، بل اكتفى بذكر آراء الكتّاب السابقين، ولا سيما أبي علي الجبّائي الذي لم يصلنا ردّه على الورّاق. وهناك كتّاب آخرون من القرن الرابع هـ/ العاشر م لا يقدمون لنا إلاّ معلومات متفرقة، دون أن يذكروا مراجعهم. أما في القرن الخامس هـ/ الحادي عشر م، فكثيراً ما اعتمد مؤرخ الأفكار الكبير الشهرستاني على الورّاق ليقدم معلومات عديدة عن المانوية، ولكنه اعتقد أنه يستطيع نعته بـ «المجوسي» (المزدكي)، أي بذلك الشكل الآخر من الثنوية الذي لم يكن خطيراً في نظر المسلمين، لأنهم طبقوا على المجوس قانون أهل الذمة.

نظراً لهذا التنوع اختلف الأخصائيون المعاصرون بين مؤيد للنص المتأخر للورّاق عن المانوية، بعد أن كانوا عارضوه في البداية (ك. كولب، س. سترومسا)[٣٢]، وبين نصير للفكرة القائلة بأنّ الوراق لم يُفهم كما يجب لأنه كان

---

(٢٩) **كتاب الانتصار**، مرجع سابق، ص ١٠٨. ١.١٢ و ص ١١٠، ١.٦.

(٣٠) المرجع نفسه، ص ١٠٨، سطر ٢-٣.

(٣١) انظر د. توماس، المرجع المذكور سابقاً، ص ١١ وص ١٨٤ الحاشية ١٤.

(٣٢) ك. كولب: «مواءمة بين المانوية والإسلام (أبو عيسى الوراق)»، مقالة بالألمانية في Z.D.M.G، ١٠٩، ١، ١٩٥٩، ص ٨٢-٩١. س. ستروмسا: «البراهمة في علم الكلام المبكر»، مقالة =

ناقلاً مدققاً للمعلومات ومتكلماً متطلباً لم يتوقف عند الأشكال النافلة في السجال (ج. فان إس، ود. توماس)[٣٣]. وفي الواقع يستحيل الجزم بما تخفيه الصدور، ولكننا نستطيع أن نستخلص معلومات من نوع آخر انطلاقاً من بعض الشذرات الباقية. فمن جهة سنأخذ المعلومات المتعلقة بالمانوية، ومن جهة أخرى، الانتقادات الموجهة للمسيحية، وأخيراً عناصر نقد الإسلام، آخذين بالاعتبار أنه إن تكن العناصر الثانية قد شكلت مجموعات متناسقة، فإنّ العناصر الأخيرة متناثرة لسوء الحظ.

حول المانوية، يرى كولب[٣٤] أننا نجد عند الورّاق نزعة لتقديمها خالية من الأساطير، مع التركيز على الوصف التجريدي، وهذه نزعة لاحظناها من قبل عند ابن المقفع. فالوراق يترجم «خمسية» أعضاء إله النور (النوس، العقل، النفاذ، التأمل، التفكير) إلى مفردات أخلاقية: الحب، الإيمان، الوفاء، نبل المشاعر، الحكمة. ويتخلى الوراق عن: الشياطين والأراكنة والعفاريت، الخ، ولا يذكر في خانة «ما يقال» إلاّ التولد، أتعلق ذلك بالملائكة أم بالشياطين (في حالة الشر). أما الإنسان البدئي والشيطان البدئي فيصبحان «ملاكاً» و«شكلاً كريهاً»؛ وفي الصراع بينهما يستولي الأول على شكل الثاني وتتداخل أعضاؤهما. ويتساءل الورّاق إن كان هذا التداخل نتيجة لصدفة أو لقصد. ويلاحظ كولب أنّ هذه المسألة التي تمّ إهمالها في بدايات المانوية أصبحت مهمة بسبب المجابهة مع الإسلام. وبصورة موازية يشرح الورّاق منهجياً تناغم العناصر المادية (الدخان/ النسيم، الحريق/ النار، النور/ الظلمة، السموم/ الريح، الضباب/ الماء). وعندما يحلّل الورّاق خلق العالم ثم عملية الفداء التي ستنتهي بزوال العالم، فإنه يبسّط بقدر المستطاع التجلّي الإلهي والأقنومي، ويربطه بجلْد السماء وبحُزَم الضوء وبأركان السيادة، وهي أمور لا بدّ منها لعملية

= بالإنكليزية في Jerusalem Studies in Arabic and Islam، ٦، ١٩٨٥، ٢٣٠ - ٢٣١، الحاشية رقم ٥.

(٣٣) كان الشريف المرتضى أول من ذهب إلى هذا الرأي (توفي سنة ٤٣٦ هـ/ ١٠٤٤م). أنظر ع. أ. الأعسم: **تاريخ ابن الريوندي الملحد**، بيروت، ١٩٧٥، ص ١٠٢.

(٣٤) انظر الحاشية رقم ٣٢. أورد الشهرستاني في كتابه **الملل والنحل** نصاً أساسياً للورّاق حول المانوية؛ مرجع مذكور سابقاً، ص ٦٥٥-٦٦٢.

التطهر (يلاحظ كولب هنا أيضاً أنّ هذه العناصر التي لا يستطيع المسلم أن يطعن بها لم تأتِ من قبيل الصدفة). أخيراً، نراه يركّز على دور العمل الإنساني في عملية تحرير النور، بحيث يستبعد كل تأويل آلي صرف لهذه العملية.

وبالإضافة إلى نوعية المعلومات التي أُعطيت لنا على هذا النحو حول المانوية - وهي نوعية كان لاحظها مؤرخو البدع المسلمون لأنهم استغلوها إلى أبعد الحدود[٣٥] - نجد عند الورّاق الخلفية العقلانية والأخلاقية نفسها التي وجدناها عند ابن المقفع. وقد أمكن لكولب أن يتكلم عن «نزع للأسطرة» عن المانوية، برسم الجمهور الإسلامي[٣٦] لتقديمها له على أنها إنشاء عقلي لتفسير العالم. من سوء الحظ أننا لا نعلم ما قاله الورّاق فيما بعد، عندما انتقل إلى الانتقادات. ويرى كولب أنّ هذه الانتقادات، التي تثبتها عناوين بعض الكتب، لا بدّ أن تكون سابقة زمنياً. ويعتقد أنّ مقولات الورّاق، حتى بعد أن نقلها كتّاب آخرون، تتجاوز مرحلة تاريخ الأديان لترقى إلى مصاف بيان اعتقاد حقيقي، ولكن مع الحفاظ على السرية التامة لأنّ المانويين كانوا صاروا يومئذ يعاقبون بالقتل. بيد أننا لو قارنّا هذه النصوص بتلك التي تتكلم عن المسيحية لوجدنا أنّ مثل هذا الاستنتاج ليس ضرورياً، لأنّ الورّاق كان يعرف كيف يجمع بين العرض الرائع والنقد الصارم. إنه فقط التباين القائم بين نوعية معلوماته وطبيعة معاصريه، وهو ما يمكن أن يخدعنا، تماماً كما حصل في عصر الورّاق طبقاً لما قاله الشريف المرتضى.

وتتمتع النصوص المتعلقة بالمسيحية بميزتين: فقد حُفظت بشكل أوسع بكثير، وحُفظت على الأخص بشطريها المتكاملين: العرض والسجال[٣٧]، مما ينمّ عن

---

(٣٥) انظر ج. مونو: **المفكرون المسلمون والديانات الإيرانية**. مرجع مذكور سابقاً.

(٣٦) «Er entmythologisierte»: «...Anpassung». مرجع مذكور سابقاً، ص ٩١.

(٣٧) نشر النص وترجمه ا. بلاتي: «عقيدة النصارى حسب أبي عيسى الوراق، في كتابه حول الثالوث»، مجلة MIDEO، العدد ٢٠، ١٩٩١، ص ٧ - ٣٠. ونشر وترجم د. توماس هذا العرض والجزء الأول من دحض فكرة الثالوث في كتابه ...*Anti-Christian Polemic*، وهو مذكور سابقاً. أما الجزء النقدي الثاني (حول التجسد) فموجود في دحض يحيى بن عدي: «في التجسد»، ونشره ا. بلاتي في سلسلة C.S.C.O، ٤٩٠ (الترجمة، لوفان، ١٩٨٧).

مزايا الكاتب الذي خاض في هذين المجالين، ومما يجعلنا نفترض بالتالي أنه دلل على المزايا نفسها في نقده للثنوية.

إنّ نص ما قاله عن المسيحية لا يُفترض أن يكون قد تجاوز المقاطع الخمسة عشر التي حفظتها لنا الاستشهادات التي أوردها يحيى بن عدي، لأنّ الورّاق نفسه يعتبر نصه ذاك من «الجوامع»[٣٨]. وهو نص جامع أيضاً لأنه يركز على عقيدتي «الثالوث» (الفقرة ١ - ٨) و«التجسد» (الفقرة ٩-١٢ و١٤) الخلافيتين، ويضيف إليهما ملاحظةً منهجية (جزء من الفقرة ١٢) وشرحاً مقتضباً لتشكّل الكنائس المختلفة انطلاقاً من تباين ردود الأفعال على الأزمة الأريوسية (الفقرة ١٣)، كما يعرض أيضاً نتائج جملة ما كتب عن مسألة صلب المسيح (الفقرة ١٥).

لم يذكر لنا يحيى بن عدي عنوان الكتاب، وإنما الذي ذكره هو المفهرِس ابن النديم: «**كتاب الردّ على الفِرَق الثلاث من النصارى**». وفيه يعرض الورّاق بإسهاب وجهات نظر كل من اليعاقبة والنساطرة والملكيين، ويذكر النقاط المشتركة بينهم ونقاط الاختلاف كذلك. وقد أتى العرض دقيقاً مورداً للمفردات التقنية الخاصة بكل فئة. وقد ينوّه الورّاق بوجود متغيّرات في الآراء داخل الكنيسة الواحدة، ولكن يحيل - بالنسبة للحالات التفصيلية - إلى التقديم الذي قام به في كتابه «**المقالات**». وهكذا يميّز تمييزاً صريحاً بين ما يتصل فقط بتاريخ الأديان («أسماء وألقاب المجموعات الأقلوية المختلفة»، «الأسباب التي دفعت إلى الانقسام الذي يفصل بين هذه الطوائف، بالإضافة إلى البراهين التي يقدّمها كل فريق لإثبات ما يؤكده»)[٣٩]، وبين ما يتصل بالواقعة الدينية بحدّ ذاتها. ولا يرتبط الجانب النقدي إلاّ بهذا الملمح الأخير، إذ يعالجه بجدية فائقة، ويُدخل عند الضرورة - علاوةً على المذاهب الرسمية - تأويلات فردية لم يتمكن من ذكرها في العرض العام. ونلحظ لدى الورّاق احتراماً مقصوداً واضحاً لكل ما يسوقه بغية معارضته، وحرصاً على مواجهة أفكار خصومه كما هي دون أن «يعالجها» مسبقاً ليسهّل على نفسه المهمة.

في هذا الصدد، تبقى الثغرة الوحيدة - دون التخفيف من فداحتها - هي تقسيمه

---

(٣٨) نشره توماس، المقطع ١٥، ص ٧٦.

(٣٩) ترجمة بلاتي، المقطع ١٢.

للمذاهب الحية إلى أطروحات منطقية. وصحيح أن هذا كان يقتضيه النوع الأدبي الخاص الذي يمثله التأريخ للبدع والذي لا يمكن اعتبار الورّاق مسؤولاً عنه؛ ولكنّ النتيجة هي أنه يمثّل تفكيراً أو حساسية خاصة. وهذا هو أصل الهنات الأساسية للجانب النقدي في عمله.

إنّ ذلك التقسيم متين البناء، ويتقيد بمبدأ التناظر: فنقد الثالوث يبدأ بتحليل المعتقدات الخاصة بكل كنيسة، ثم ينتقل إلى مسائل أكثر عمومية، ويتوقف أخيراً عند عدد من النقاط الجزئية، بينما يتصدى نقد التجسّد فوراً للمسائل العامة، ثم ينتقل إلى دحض كل كنيسة على حدة. وهذا مما يخلق انطباعاً لدى قارئ هذا الكتاب بأنّ هناك حلقة تنغلق على نفسها، ونظامية منهجية لا يمكن الإفلات منها. ولكنّ هذه النظامية تتجلى في التفاصيل بخاصة. فالورّاق يفحص، بصدد كل أطروحة، جميع التأويلات الممكنة للكلمات، وينظر في جميع التبريرات الذهنية التي طُرحت عبر التاريخ. ويذهب به الأمر إلى اقتراح تأويلات يمكن تصورها، ولكنه يعترف بأنها لم تَرِد فعلاً[٤٠]. وفي القسم المخصص لنقد التجسد يغالي أحياناً في تلك النظامية فيعدّد التداخلات المحتملة للمفاهيم، ويعطيها صياغة واضحة. والورّاق يستبق هنا نهجاً سيسلكه لاحقاً كلّ من ابن حزم والغزالي في بعض مساجلاتهما، وإن في سياق من التحدي. والأرجح أنّ موقف التحدي هذا هو أصل المسعى السجالي والدفاعي لكتّاب من أمثال «رامون لول» Ramon Lull الذي طبقه في كتابه «**فن الوصول إلى الحقيقة**» Ars inveniendi veritatem[٤١]، الذي أفضى بدوره إلى ديكارت ومطالبته بتمحيص شامل للقضايا بكل تفاصيلها.

ولمرتين على التوالي يشرح الورّاق بنفسه سبب سلوكه هذا النهج الذي يقوم له مقام قانون إيمان حقيقي: يقول: «ولا بدّ في رسم الكلام وتنزيله منازله من أن نبدأ فيه بذكر الأوجب فالأوجب والأقرب فالأقرب، قاله الخصم أم لم يقله؛ ثمّ يساق إلى آخِر ما فيه من واجب مما يُظَنّ أنّ الخصم يتعلق به، ولا سيما إذا كان الكلام

(٤٠) انظر د. توماس: ...Anti-Christian Polemic، مرجع مذكور ص ٩٠، السطر ٥١-٥٢.
(٤١) انظر دومينيك أورفوا: **إنعام النظر في الإسلام**. **المفترضات الإسلامية في «فن» رامون لول**، باريس، ١٩٨٠، ص ٢٦٩-٢٧٧.

مخلداً في الكتب، لا محاورة الخصم، لأنّ المحاورة إنّما تكون على قدر ما يلفظ به الخصم، والكلام المخلّد في الكتب يساق على ما يلزم فيه. فلذلك سقنا الكلام على واجبه، وإن كان فيه تقديم ما لعلهم لا يختارون الإجابة به، وتأخير ما لعلّهم يعولون عليه. وكلّ فقد أتت عليه الحجّة وأتى عليه البيان بعون الله ومنه. وليس ببعيد أيضاً أن يشتدّ الكلام على بعضهم في بعض الأوقات، فيلجأ إلى أن يجيب ببعض ما قدمنا ذكره من تلك التقاسيم، متخلّصاً أو مدافعاً. فإنه ربّما اشتدّ الكلام على بعض من لا ورع له في دينه، أو لا علم له بما يجب له وعليه في مذهبه، فنزل أصله وأجاب بخلاف أجوبة أصحابه، واحتال بكلّ ضرب يقدر عليه، نعم حتى ربما أجاب بما هو حجّة عليه يظنّ أنّه له. ويدور الكلام أحياناً فتتشعّب طرقه بين السائل والمجيب ويُفيضان منه في واجب وغير واجب، ويدور صحيحه وغير صحيحه على ألسنهما أو على لسان أحدهما. فنشرح جميع ما توجبه المسئلة على سياقته وعلى واجبه أصلح وأحوط على كلّ الوجوه، سلك المسؤول طريق الكلام أو حاد عنه، أنصف فيه أو ظلم، ولا سيما إذا كانت معرفة ذلك مما يحتاج إليه»[٤٢].

«إنّ معظم هذه الإمكانات [التي أوردناها]، لا يعبّرون عنها أبداً؛ ولكننا اضطررنا إلى ذكر [جميع] هذه الوجوه، حرصاً على الإحاطة، أكان لصالحهم أم لا، بكل ما قيل، وحرصاً على شرح ما رُوي وعلى مضمونه. وشئنا أيضاً ألاّ يتمكن أحد منهم أن يتشبّث بشيء ما، عندما يشتد هنا الإثبات عليه دون أن يجد الحقيقة التي تحول دون تشبثه. إنْ تناول العرض جميع الجوانب التي يحتويها، فهذا أنفع ويصيب الهدف حقاً، وتزداد البداهة، ويُحسم كل تردد في الابتعاد عن قواعد الجدل وعن طرق الإثبات القويمة»[٤٣].

نرى هنا كم أنّ مقتضى الإحاطة الشاملة بجميع التفاصيل رئيسي في نظر الورّاق. بل ذهب به الأمر إلى حدّ التنويه بأنّ آخرين غيره قد يستطيعون استخلاص

---

(٤٢) *Anti-Christian Polemic...*، مرجع مذكور، ص ٩٠، السطر ٩٦-٩٨.

(٤٣) أبو عيسى الوراق ويحيى بن عدي: في التجسد (بالفرنسية)، مرجع مذكور، ص ٦٦ p./ar ٥٥ - ٥٦، ترجمة بلاتي (من سوء الحظ أنني لم أجد النص المذكور في ص ٦٦، فترجمت بلغة معاصرة. المترجم).

استنتاجات جديدة ممّا عرضه. قال: «ولولا كراهة الإطالة لبسطنا هذا الكلام أكثر من هذا البسط وفرّعنا أكثر من هذا التفريع؛ فإن ذلك سهل ممكن فيه. على أنا قد فتحنا باب ذلك ورسمنا فيه رسماً يسهُل على من أراد بسطه وتفريعه والزيادة فيه ما أراد من ذلك، إن شاء الله تعالى»[٤٤].

إنّ هذا الحرص على الإحاطة الشاملة وتناول المسائل من جميع جوانبها هو ما يميّز الورّاق عن باقي المتكلمين الذين يردون على كل نقطة بأختها. ومن المسلم به عموماً أنّ هذه الخاصية ناجمة إما عن تأثير الفلسفة، ولا سيما منطقية الكندي الذي جابه هو أيضاً المسيحية (انظر ا. آبل. A. Abel)، وإما عن إرادة مشتركة في الوقوف على مستوى غير طائفي (د. توماس). وبالفعل، لا يحيلنا الورّاق إلاّ إلى قواعد منطقية يعتبرها قواعد كونية، وعلى كل حال يقبل بها النصارى. ولا يستشهد لا بالأناجيل ولا بالقرآن (خلا مرة واحدة). وهذه النقطة مهمة لأنّ المساجلات في ذلك الوقت تأثرت كثيراً بمقولتين قرآنيتين: من جهة أولى الأولوية المُعطاة في مسألة يسوع كابن لله، وقد تجاوز الورّاق هذه الأولوية ليكون - على الأرجح - أول من عالج العقيدتين الأساسيتين الأخريين: الثالوث والتجسيد. ومن جهة أخرى الرؤية الإسلامية القائلة بأنّ جميع الأديان متماثلة، ولكن ما يفصل بينها هو فقط نقلُها السيء، جميعها ما عدا ديناً واحداً، حتى لقد خلص بعض المتكلمين، من أمثال أبي علي الجبائي، إلى أنها جميعها يمكن أن تخضع للمعيار نفسه. وحول هذه النقطة، كان الورّاق هو أول من سعى إلى دراسة كل دين على حدة، مستخدماً قدر الإمكان معايير حيادية.

ولكن، في الوقت نفسه، بقيت الخلفية الإسلامية ملحوظة جداً عنده. فمنطقيته هي منطقية حسية، إذ تعني فيها الكلمة بالضرورة شيئاً. فكما أنّ المتكلمين ينظرون في القرآن ويرون، بخاصة في الآيات التي تتكلم عن ماهية الله، أنها مقولات قابلة للتحليل حسب القواعد الدقيقة للنحو العربي، كذلك ينظر الورّاق إلى النصوص النصرانية بحيث لا يتم الخلط فيها بين الصفة والعلاقة (الآب/الابن)، ولكن ينظر إليها تلقائياً على أنها «صفة» في اللغة تعود إلى موصوف واحد. بل أبرز د. توماس

(٤٤) *Anti-Christian Polemic...*، مرجع مذكور، ص ١٦٠.

مقاطع حاول فيها الورّاق جاهداً أن يستعمل لغة محاوريه ذاتها، ولكنه انقاد فاستبدل المفردات النصرانية بمفردات المتكلمين(٤٥).

بيد أنّ هذه الانحدادات الداخلية أمكن لها أن تتأدى إلى نتائج إيجابية خارجياً. فقد أوضح أ. بلاتي كم أنّ توجس الورّاق من «انهيال الكلمات التي لا يناظرها شيء في الواقع والتي لا يبقى منها شيء بعد التمحيص»(٤٦) هو ما دفع شخصاً مثل يحيى بن عدي إلى أن يبذل جهداً كبيراً في توضيح المفاهيم(٤٧). وبصدد بعض النقاط نراه يقلب منطقية الوراق عليه. ففيما يتعلق بعقيدة الثالوث مثلاً يبيّن ابن عدي أنّ الموضوع نفسه يمكن أن يكون واحداً أو متعدداً حسب الزوايا التي ننظر منها إليه. وفيما يتعلق بعقيدة التجسد يبيّن أنه لا يمكن القول بوجود تناقض في شخص المسيح إلاّ في شروط عدة: وحدانية الموضوع، أو وحدانية الشكل إن كانت هناك أشكال عديدة، أو الجزء إن كان مركباً، الخ. وبصدد نقاط أخرى، يطعن في هذه المنطقية بذاتها: وهكذا فإنّ التجسد لا يمكن أن يُفهم بشكل سكوني، بل على أنه «صار إنساناً»؛ وعليه فإنّه يحبّذ استخدام المقارنة - وهذا ما أثار استنكار خصوم آخرين من أمثال النصراني أبي الحسين المصري - ويؤكد أنّ الإيمان لا يمكن البرهان عليه، وإنما يمكن الوصول إليه بطرق أخرى، ولا سيما المعجزة، ممّا أثار حفيظة النسطوري أبي الفرج بن الطيب. ومن الواضح على كل حال، من خلال تنوّع الحلول المقترحة، أنّ ابن عدي تطور تحت تأثير تلك الاعتراضات التي أخذها جميعها على محمل الجدّ.

إنّ أ. بلاتي، كرجل دين، لا يتردد في أن يقدّم تلك المجابهة كمثال يحتذى في عصرنا. فهو يرى أنّ نقد الورّاق يضع نفسه على «مستوى من النقاش نادراً ما يُرتقى إليه، مستوى يفضي في النصوص إلى مسائل أساسية حبذا لو طرحناها في ندواتنا

---

(٤٥) المرجع السابق، ص ٦٣: وفيه خلط بين «الجوهرية» (substantialité) والجوهر (substance).
(٤٦) «في التجسد»، مرجع مذكور، ص ٤٦. وترجم بلاتي هذا النص بشيء من التصرف.
(٤٧) انظر ا. بلاتي: **يحيى بن عدي، لاهوتي مسيحي وفيلسوف عربي** (بالفرنسية)، لوفان، ١٩٨٣، ص ٧٦-١٣٢؛ انظر أيضاً مقالته: «اعتراضات أبي عيسى الورّاق حول التجسد وإجابات يحيى بن عدي»، في مجلة Quaderni di Studi Arabi، العدد ٥ - ٦، ١٩٨٧ - ١٩٨٨، ص ٦٦١ - ٦٦٦.

ونقاشاتنا. إنّ مجرّد التذكير بشتى الفصول التي تؤلف رسالته حول التجسّد من شأنه أن يحمينا من بعض التصورات المفرطة في سهولتها حول الفعل الإلهي، أَتَعَلّقَ ذلك بالكلمة المنزلة أم باتحاد التجلي الإلهي...»[٤٨].

والأجدر بالتنويه أيضاً أن ذلك المطلب النقدي يطبقه الورّاق على الإسلام نفسه. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى وجود تغيّر جوهري: فلئن استطعنا أن نجد في الشذرات المحفوظة نواة لتطبيق نقد منهجي، على غرار النقد الموجّه للنصرانية، فإنها تشف أيضاً عن صعوبات في التزام النهج نفسه عند الكلام عن الحج، أو عن تحدّي النبي لليهود لتطبيق حكم الله، أو عن الصفة الأدبية للقرآن، الخ. وبوسعنا أن نتساءل إن كان الحفاظ على النصوص في حالة من التشظي المفرط هو السبب في تغيير النبرة هذا، أم أنّ الورّاق استهدف من وراء ذلك إعادة الإسلام إلى صعيد عقلي بتخليصه من العناصر التقليدية والشعائرية والنفسية والاجتماعية، الخ. وكأنه بذلك يقاتل على جبهتين: ضدّ خصوم الإسلام الخارجيين، ولكن كذلك ضد كل شكل تقليدي قد يتراءى له كخصم من الداخل، مما أفسح في المجال لأن تُلصق به تهم الزندقة.

لنعد أولاً إلى جوهر هذه الانتقادات الجزئية[٤٩]. يُقال إنّ الورّاق قد استنكر الطابع المُعادي للطبيعة في مناسك الحج. يؤكد ج. فان إس، في هذا الصدد، أنّ الورّاق لم يهاجم شعائر الصلوات والصيام مع أنها هي أيضاً لاعقلانية، ثمّ إنّ للحج جذوره في التراث العربي في حين أنّ الورّاق كتب ما كتب في بيئة

---

(٤٨) أ. بلاتي: **اعتراضات**...، مرجع مذكور، ص ٦٦١-٦٦٢. ويتوقف بلاتي بخاصة عند نقد الورّاق لكلمة «وتجلى». ويلتقي الكاتب المسلم مع تساؤل الكاتب النصراني الذي اقترح، في جملة ما اقترح، تأويلاً يقول: إنّ «الكلمة» أظهر في الجسم الإنساني «تدبيراً» للدلالة على حكمته وقدرته. ولكن كل جسم، في نظره، يُظهر تدبيراً إلهياً بدرجة ما.

(٤٩) لا أفصّل هنا مجمل البراهين المنسوبة إلى الورّاق، لأنّ معظمها قد استعادها ابن الريوندي، من جهة، وسندرسها عندما نصل إليه. ومن جهة أخرى ليس من المؤكد أنها كلها من الوراق ولو كانت مشكلة نسب هذه الأطروحة إلى هذا الزنديق أو ذاك مسألة في غاية التعقيد. حول العلاقات الملتبسة بين الورّاق وابن الريوندي، انظر د. توماس: *Anti-Christian Polemic*، ص ١٩-٢٠ و ٢٣-٢٥ وما يليها.

إيرانية[٥٠]. ويُقال أيضاً إنه هاجم الحجج التقليدية التي تعترف لمحمد بصفة النبي: ١) فتحديه لليهود بخصوص حكم الله في التوراة لا يختلف في جوهره عن تبجّح منجّم من المنجمين يدّعي كشف الطالع، وعل كل حال كان بوسع محمد أن يستمرّ بالشك في صدقهم مهما كان ردّهم. يُضاف إلى ذلك أنّ الخصوم هم من أتباع موسى وعيسى، ولم يلجأوا قط إلى هذا النوع من الحجج. ٢) التأكيد على أنّ محمداً «أميّ»، يدلّ على أنه لم يستطع أن يعرف أخبار الأنبياء الأولين إلاّ عن طريق الوحي، وهذا يعني أنّ القرآن نفسه يدعو إلى التحقق من هذا عند «أهل الذكر». ٣) صحيح أنّ القرآن هو بمثابة برهان على مواهب بلاغية رائعة، ولكنه لا يتجاوز ما نعرفه مثلاً عن أقوال القاضي أكثم بن صيفي في العصر الجاهلي. وهكذا فإنّ تحدي محمد يفقد قدراً من قوته على الإقناع: فلأن الحرب كانت مستمرة، فقد كان المكّيون منهمكين في أمور أخرى تشغلهم عن المناظرة الأدبية، أو أننا نستطيع الافتراض بأنهم لم يرغبوا في تملك المعرفة. ٤) قد لا تكون المعجزات بعامة سوى دليل على هامش جهلنا بالقوانين الطبيعية: فالشخص الذي لا يعرف خواص المغناطيس قد يظن أنّ قدرته على جذب الحديد دليل نبوة وعندئذ لا يكون النبي إلاّ كاشفاً «لطلاسم» جديدة. ٥) إن تكن الملائكة قدمت معونتها كما ذكر في تعليل انتصار من الانتصارات، فلماذا تقاعست في هزيمة من الهزائم (وهذه ملاحظة تذكّر بملاحظة مماثلة لابن المقفع)؟. ٦) إنّ سلاسل ناقلي الحديث ليست ضمانة كافية لأنّ المشكلة هي مشكلة شهود الحدث أنفسهم، إذ كانوا بالتأكيد عدداً قليلاً[٥١].

نظراً إلى هذه التهجمات على نبوة محمد، يميل المرء للعودة إلى التعليل الذي اقترحه المعتزلي عبد الجبّار إذ قال: إنّ تشيّع الورّاق هو الذي دفعه إلى مهاجمة النبوة، بحيث يُبرر تعاليم الأئمة[٥٢]. ولكن هناك وقائع عديدة تعارض هذا التأويل: أولها أنّ الشيعة هاجمت الورّاق، وأنّ كتابه «**كتاب الغريب المشرقي**»، الذي اتخذه

---

(٥٠) انظر ج. فان إس: «ابن الريوندي أو صُنع الصورة» (بالإنكليزية)، مجلة الأبحاث، العدد ٢٧، ١٩٧٨-١٩٧٩، ص ١٨.

(٥١) المرجع نفسه، ص ١٩ - ٢٠، انظر أيضاً د. توماس *Anti-Christian Polemic*، مرجع مذكور، ص ٢٦.

(٥٢) عبد الجبار: **كتاب تثبيت دلائل النبوة**، نشره ع. ك. عثمان، بيروت، ١٩٦٦، ص ٣٧١.

عبد الجبّار مصدراً لمعلوماته، تعرّض لدحض قام به أبو محمد النوبختي، وهو من أكابر الشيعة. وثانيها أنّ انتقاد الورّاق يشمل النبوة بمجملها، كما سنرى لاحقاً، وبالتالي قد يطال حتى تأويل الأئمة للنبوة. وثالثها أنه يتعين الإشارة إلى أنّ العبارات ذات الصبغة الثنوية، المتعلقة إمّا بالدم المسفوك، بما فيها الدم الذي سفكه علي، وإمّا بـ «ظلم» الله، إنْ لم تثبت انخراطاً كاملاً للورّاق في المانوية، فإنها تميّزه على الأقل عن الموقف الرافضي الذي حاول ابن الجبار ربطه به، أي ذلك الموقف الذي لا يعترف بالخلفاء الثلاثة الأوائل. أخيراً ركّز الورّاق المفكر على مسألة ضعف الشهادات وأعطى الأولوية للشهادات الجماعية، وقد ذهب به الأمر إلى حدّ رفض الدعوى القرآنية عن عدم صلب المسيح، ليتبنى شهادة اليهود والنصارى معاً[٥٣]. كل هذا يأخذ سمة العقلانية بالأحرى.

ولكنّ العقلانية لها منحدران. فمن جهة تثق بالقوى الخاصة بالعقل. وقد حافظت الاستشهادات التي أوردها عدد من الكتّاب الآخرين على هذه السمة، رغم تبعثرها. وهكذا نوّه الورّاق بأنّ الإنسان عرف رصد النجوم معتمداً على قواه وحدها؛ وأنّ الأطفال يستطيعون تعلّم لغة آبائهم في سلسلة لا تنقطع ولا تتدخل فيها النبوة؛ وأنّ هذه النبوة إن كانت ضرورية لتعلم اللغة، كما أكد على ذلك العديد من المتكلمين فإنها لا بدّ أن تكون ضرورية أيضاً لممارسة بعض النشاطات الأخرى، كتعلم العزف على آلة موسيقية مثلاً[٥٤]. يُضاف إلى ذلك أنّ العقلانية تقتضي الالتزام بنهج واحد دون البحث عن مخرج يكمن في الشواهد المتعددة التي يتم اختيارها حسب الظروف. ومع أنّ شهادة الماتريدي مقتضبة، إلاّ أنها واضحة، إذ قال: «إنّ الرسل لو جاؤوا إلى التمسك بحجج العقول فهم منّا، وإن جاؤوا إلى خلافها فقد جعلها الله حججاً، لم يجز الغير إلاّ بالتغيير، وفي ذلك زوال الخطاب»[٥٥]. إنّ إرادة احترام قواعد الخطاب هذه تتلاقى حالاً مع الطريقة المتبعة في دحض النصرانية. فهل قدّم الورّاق تحليلاً جدلياً مفصّلاً للعقائد الإسلامية؟ لا نملك إلاّ فقرتين حفظهما لنا التوحيدي عن كتاب «**المشرقي**» يمكن أن تندرجا في هذا

(٥٣) انظر د. توماس *Anti-Christian Polemic*، مرجع سابق، ص ٢٨-٢٩.
(٥٤) انظر ج. فان إس: **ابن الريوندي**...، مرجع مذكور، ص ٢٦.
(٥٥) الماتريدي: **كتاب التوحيد**، نشره ف. خليف، بيروت، ١٩٧٠، ص ٢٠٠.

السياق. قال: «إنّ الآمر بما يعلم أنّ المأمور لا يفعله سفيه، وقد علم من الكفّار أنهم لا يؤمنون، فليس لأمرهم بالإيمان وجه من الحكمة [. . .]. المعاقِب الذي لا يستصلح بعقوبته من عاقبه، ولا يستصلح به غيره، ولا يشفي غيظه بعقوبته جائر، لأنه قد وضع العقوبة في غير موضعها. لأنّ الله لا يستصلح أهل النار ولا غيرهم، ولا يشفي غيظه بعقوبتهم، فليس للعقوبة وجه من الحكمة»(٥٦).

بمقارنة هاتين الفقرتين مع شهادات أخرى نحصل على الترسيمة التالية: ١) إنّ المعايير الإسلامية للصحة تنقلب على نفسها. فالتحقق من هوية كل عضو من سلسلة ضامني الواقعة النبوية لا يعني شيئاً، لأنّ هذه السلسلة لا تحيل في مجملها إلاّ إلى شاهد أول لا يخضع للمراقبة. ٢) إنّ النص المنزل لا يتناقل إلاّ بالاستناد إلى سلطة شخصٍ واحد. ٣) إنّ هذه الآيات الدّالة على صدق هذا الشخص ليست حاسمة وقد تكونُ محض ظواهر طبيعية جرى تفسيرها خطأً على أنها عجائبية. ٤) المقياس الفيصل هو التوافق مع العقل. ٥) ولكن يجب التعامل مع البراهين العقلية بحذر، ويتعيّن أولاً إجراء فحص شامل.

إلامَ أدّت هذه الترسيمة؟ بالتأكيد إنها لم تؤد إلى شكيّة معمّمة. فبالإضافة إلى عدم وجود شهادة واحدة تشير إليها، فإنّ هناك مأثوراً شعبياً يصوّر الورّاق وهو يدحض آراء واحد من أتباع «السفسطائية» كان نفى كل شكل من أشكال الحقيقة أو اليقين، مستخدماً الاستدلال البسيط التالي: قدم أحدهم ممتطياً ظهر بغلته، فطردها، وعندما طالب بها صاحبها، سأله هذا الشخص إن كان متأكداً من قدومه ممتطياً إياها، وأجبره في النهاية على الاعتراف بأنّ هناك أشياء مؤكدة وثابتة، وبخاصة فكرة الحقيقة بالذات(٥٧). بوسعنا أيضاً، على الأرجح، أن ننفي صدور إنكار من جانبه للواقعة الدينية بما هي كذلك. هناك مقطع طويل من كتابه عن البدع - ومدار الكلام فيه عن الدهرية - حفظه لنا أحد كتّاب المعتزلة من القرن السادس هـ/ الثاني عشر م، ويُظهر لنا الورّاق مهتماً بمقولات الدهريين، ومفصِّلاً الاختلافات بينهم بحذق،

(٥٦) أبو حيّان التوحيدي: **كتاب الإمتاع والمؤانسة**، نشره أحمد أمين وأحمد الزين، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٣٩-١٩٤٤، الباب الثالث، ص ١٩٢. ولا يبدو أنّ التوحيدي مصدوم بهذه الأفكار، لأنه يصنّف الورّاق بين المتكلمين: «وكان من حذّاق المتكلمين ببغداد».

(٥٧) عبد الكافي: **الموجز**، مرجع مذكور، الجزء الأول، ص ٢٨١-٢٨٣.

ولكن بدون أن يُستشف منها تعاطف خاص أو أن تُستبعد إمكانية تفنيد يأتي لاحقاً[٥٨]. بالمقابل فإن المساجلة ضد النصرانية تمت باسم مطلب توحيدي خاص للغاية، ولكنه صريح لا مماراة فيه.

اقترح ج. فان إس المقاربة بين اعتراضات الورّاق على الإسلام وبين تصور اللاهوتيين السوريين والمصريين في القرن الخامس هـ/ الحادي عشر م لقانون يسري على الشؤون البشرية وحدها دون التصدي لمسائل العبادة[٥٩]. ويذهب دافيد توماس إلى أنّ الورّاق إنْ كان درس الأديان، بما فيها الإسلام، بشكل منهجي، فلكي يرى إنْ كانت تشكّل نُظُماً متناسقة قابلة لأن توضع موضع التساؤل المنطقي. وإذ خلص إلى استنتاج سلبي، راح يعارض جميع الأديان «بدين توحيدي عقلاني صرف لا يخضع بذاته لهذه الأديان ولا يأخذ مصداقيته منها، مع أنه يتبلور هو نفسه في مأثورات دينية»[٦٠]. وعلى هذا الأساس لا يكون اقترابه من الحلقات الشيعية ناجماً عن تعاطف فعلي مع مذاهبهم، بل لأنه وجد فيها تسامحاً نسبياً، مما أتاح له أن يخلع صفة نسبية (relativiser) على جميع المأثورات.

مرة أخرى يبقى ما تخفيه الصدور عصي المنال، وسيبقى على الأرجح تقدير حقيقة الفكر الحميمي للورّاق افتراضياً على الدوام، إلاّ إذا تمّ العثور ذات يوم على بيان اعتقاد صريح من جانبه يتّسق مع جميع المعطيات المتوافرة لنا حتى الآن. أما فيما يخصنا نحن، فعلينا أن نتوقف على الأقل عند نقطتين رئيسيتين:

١) النهج الذي انفرد الورّاق بانتهاجه على مرحلتين:

- أولاً الاعتراضات الجزئية الهادفة إلى منع العنصر التقليدي من التغلب على التماسك الداخلي للمذهب. وهي اعتراضات معروفة بخاصة حول الإسلام، ولكننا رأينا أيضاً ما أبداه الورّاق من اغتياظ في معرض كلامه عن المسيحية عندما لاحظ التقلبات في عرض المعتقدات، ومحاولات هذا أو ذاك لإيجاد المخارج، وانفلات

---

(٥٨) انظر ج. ماك ديرموت: «أبو عيسى الورّاق ورأيه في الدهرية» (مقالة بالإنكليزية)، مجلة Mélanges de l'Université Saint-Joseph، L، العدد ١، ١٩٨٤، ص ٣٨٧-٤٠٢.

(٥٩) ج. فان إس: **ابن الريوندي**. . .، مرجع مذكور ص ٦١.

(٦٠) د. توماس: *Anti-Christian Polemic...*، مرجع مذكور، ص ٦١.

الأقوال في المناظرات الشفوية، الخ. ويكاد هذا الملمح يدخل في باب «أسباب الانضواء تحت هذا المعتقد أو ذاك»، كما نظرنا فيه أعلاه. وبدون أن يصنّف الورّاق هذه الأسباب مبدئياً، فإنه يستبعد فعلياً أشكال الانضواء الناجم عن العادة أو عن إكراه الوسط الاجتماعي، الخ، كما يستبعد الدوافع الفائقة الطبيعة. ولكن لا تدور له في بال الإشكالية «البسكالية» كما أثارها حنين بن إسحق، بل يصطف بشكل كامل إلى جانب «إله الفلاسفة».

- ولكن هذا الاقتصار على الاعتراضات الجزئية يتأدى مع ذلك إلى نتيجة إيجابية، وهي تطوير استقصاء منهجي يصل إلى حدّ التركيب. ويتألّق هذا النوع من الاستقصاء في تحليل الورّاق للنصرانية، وهي دين أسرار يثير مسائل تتعلق بالأقانيم والأشخاص والطبيعتين... ولكن هذا الاستقصاء المنهجي يمكن أن ينطبق أيضاً على الثنوية بعد أن «تجرّد من أساطيرها»، كما فعل الورّاق بحذق. وهو ينطبق أخيراً على الإسلام، وعلى الأقل بقدر ما أنه دين نبوي. ذلك أن النبوة، التي توقّف الورّاق في المرحلة السابقة عند معالمها العَرَضية، تدرس الآن في ذاتها، سواء من حيث تعارضها مع العقل المتعقّل، أو مع المطلب الأخلاقي كما سبق أن طرحه ابن المقفع، أو مع مطلب دفع الإنسان إلى الكمال. مما يعني أننا هنا أمام «دين في حدود العقل فحسب»(*).

٢) في هذا النهج يبدو أنّ الثنوية تلعب دوراً حاسماً. ففي مواجهة النصرانية وجد الورّاق نفسه إزاء عملية عقلنة لها تاريخ عريق يعود إلى سبعة قرون. ومن ثم لم يتوقف إلاّ عند أشكال الشطط في هذه العقلنة كما تراءت له. أما في الإسلام فلم تبدأ العقلنة إلاّ قبل الورّاق بمدة قصيرة، وقد اصطدمت فوراً بالموقف «السنّي»، أي بالفكرة القائلة إنه ينبغي في هذا الدين الأخذ بـ «السنّة» في الإيمان وإنه يتعيّن على المرء أن يكتفي بالجانب النفسي من الإيمان (الإيمان بنبي، الإيمان بنص، الإيمان بسلسلة الإسناد...). لقد كان التوحيد «الحسابي» عند الورّاق يربطه بالعقيدة الإسلامية، ولكن طريقته في التفكير تعاطفت دون شك مع اللاهوت المعقلن الذي

(*) **الدين في حدود العقل**: عنوان كتاب مشهور لكانط. «م»

حظيت النصرانية بالوقت الكافي لتطويره، والذي ستساهم انتقاداته في تمتينه، وهذه سخرية من سخريات التاريخ.

عندما جابه الورّاق الثنوية فإنما جابه ديناً أسطورياً، كالإسلام التقليدي في نظره. وإذ خلصها من أسطرتها، أفلم يُظهر أنه لا ينبغي على المفكر أن يتوقف بسبب صروف التاريخ، وأنه يستطيع - بالتحليل المكثف - أن يدفع بدين معين إلى مستوى التطور الذي بلغه دين آخر، حتى ولو امتنع أتباع هذا الدين عن مماشاته؟ لقد راهن ابن المقفع على المضمون الأخلاقي للثنوية، لأنها تفسر وجود الألم وتبرّئ الإله الخيِّر من كل عسف. ولا يجهل الورّاق هذا الجانب، ولكنه يوسّع دائرة الرؤية. فالتطلعات الإنسانية التي عبّرت عنها المانوية بصيغ غرائبية تبقى مع ذلك تطلعات عقلانية عميقة. وهو يثبت ذلك بتسليطه الضوء على وجود **بنية معينة** للأساطير وبتوقفه عند العلاقات وبتخفيفه من حدّة الصور. وبالتالي ألا يكون بانتقاده الأشكال التقليدية للإسلام، أو على الأقل برفضه إعطاءها أية وظيفة تشريعية، وضع التوحيد الإسلامي أمام تحدي التطور بالمثل؟

٣) وجه رمزي من وجوه الإسلام

ابن الريوندي (من منتصف القرن الثالث هـ/ التاسع م إلى نهايته)

أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحق الريونَدي هو أشهر الملاحدة في تاريخ الإسلام. ومن حيث أنه توجه بخطابه إلى المؤمنين، فلنا أن نعزو إليه في الوجدان الإسلامي نفس الأهمية التي أولاها المستشرق لويس ماسينيون لعذاب الحلاّج الذي كان معاصراً له تقريباً. وكثيرون جداً هم الكتّاب الذين وقعوا تحت تأثيره، بل نستطيع أن نكتب تاريخاً كاملاً عن المواقف الضميرية التي استثارها. بل هو أصبح في النهاية شخصية أسطورية نوعاً ما - كما يحدث في معظم الحضارات - تُعزى إليها حكايات شتى تجد فيها الحكمة الشعبية متنفساً لها.

على الرغم من وجود مسرد متزايد بمؤلفاته، فإنّ الشخص يبقى محاطاً بالألغاز[٦١]. وكثيراً ما سمّي بابن الراوندي، نسبة إلى مدينة راوند قرب أصفهان.

---

(٦١) انظر عبد الأمير الأعسم: **تاريخ ابن الريوندي الملحد**، بيروت، ١٩٧٥، واستكمله بمؤلف بجزءين: **ابن الريوندي في المراجع العربية الحديثة**، بيروت ١٩٧٥-١٩٧٧.

ومنهم من يفضل تسميته بابن الريوندي، نسبة إلى قرية ريوند في خراسان، وهي قرية تبعد عن راوند قرابة ألف كيلومتر! كذلك كان تاريخ ولادته ووفاته موضع نقاش. فلئن كانت ولادته ما بين ٢٠٥/ ٨٢٠ و٢١٥/ ٨٣٠ - وهذا فارق طبيعي بالنسبة لذلك العصر - إلاّ أنّ تاريخ وفاته يتراوح نحواً من خمسين عاماً، ما بين ٢٥٠/ ٨٦٤ و٣٠٠/ ٩١٢. ويرى الباحث المنقّب عبد الأمير الأعسم[٦٢] أنه يستطيع أن يقدم الثِبْت الزمني التالي: فالأرجح أنه ولد في ريوند سنة ٢٠٥ - ٨٢١ وعاش في بغداد من ٢٢٥/ ٨٣٩ وحتى ٢٤٥/ ٨٥٩؛ وتتلمذ على يد شيخ صوفي هو أبو حفص عمرو بن مسلم الحداد (المتوفى سنة ٢٥٢/ ٨٦٦)؛ وانتمى إلى المعتزلية التي كانت المدرسة المسيطرة في علم الكلام، ويُجمع الكل على أنه كان إحدى مفاخرها؛ ولكنه غادرها عندما انقلب الدهر عليها واضطهدها المتوكل عام ٨٥٢ - ٢٣٧/ ٨٥١. ولم يكن الأمر لأسباب انتهازية كما تُثبت ذلك لائحة أخطاء شيوخ المعتزلة التي أوردها في «**فضيحة المعتزلة**»، الذي كتبه ردّاً على دفاع الجاحظ عنها في «**فضيلة المعتزلة**» الذي كتبه ما بين عام ٢٤٠/ ٨٥٤ و٢٤٥/ ٨٥٩. يُضاف إلى ذلك أنه عندما ترك صديقه الورّاق المعتزلة في الفترة نفسها ليتبع طريقاً مستقلاً، انتمى ابن الريوندي إلى الشيعة، وراح يكتب ردّه على شيوخه السابقين من المعتزلة. ويبدو أنه اضطر حينها إلى مغادرة بغداد عام ٨٥٩ - ٢٤٤/ ٨٥٨ والذهاب إلى الأهواز. ويقول الأعسم إنه توفي في الرحبة بعد ذلك بسنة.

بالمقابل، ينطلق ج. فان إس من تباين تواريخ وفاة ابن الريوندي ليلحّ على أنّ الرقم الأول هو فقط تاريخ السنة التي غادر فيها بغداد. أما وفاته الحقيقية فحصلت بعد ذلك بكثير، لأنّ باقي حياته كملحد لم تكن تعني أحداً. ويقدّم فان إس التفسير البارع التالي[٦٣]: لأنّ ابن الريوندي وُلد في أقصى الشرق فقد قدم ليستقر في

(٦٢) انظر الأعسم: **تاريخ ابن الريوندي الملحد**، ص ٩-٢٩.

(٦٣) انظر فان إس، ولا سيما مقالته« الهراطقة والشكاكون في الإسلام» (بالألمانية)، مجلة Bustan، ١٩٦٤، العدد ٢، ص ١٠-١٥؛ وكذلك مقالته عن ابن الريوندي في مجلة الأبحاث، مرجع مذكور، ص ٥-٢٦؛ ومقالته «قراءة استرجاعية لتاريخ المعتزلة» (بالفرنسية)، مجلة الدراسات الإسلامية، السنة ٤٦، العدد ٢، ١٩٧٨، مرجع مذكور، ص ١٦٦.

العاصمة. وفيها تردد إلى مجالس المتكلمين وبرع بسرعة في فن السجال. والحال أنّ هذا الفن كان أكثر شيوعاً بكثير في الشرق (حيث يوجد خصوم كثيرون للإسلام، ولا سيما في صفوف الثنويين) منه في قلب العالم الإسلامي حيث كان أهل الفكر يعيشون على وقع أزمات العقيدة القويمة. وعندما تعرض ابن الريوندي للشبهة راح يهاجم أولاً شيوخه القدامى. ويُبرز كتابُه «**فضيحة المعتزلة**» الأخطار المذهبية التي جازف بها ألمع شيوخ مدرسة الاعتزال التي كانت مسيطرة. فردّ عليه الخيّاط في «**كتاب الانتصار**» الذي كتبه بُعيد سنة ٢٦٩/ ٨٨٢، وفيه صور ابن الريوندي على أنه شخص غاب منذ نحو عشرين سنة. ولكننا نعلم أنّ هناك وجوداً لكتاب كتبه ابن الريوندي بعد عام ٢٧٠/ ٨٨٣، وهو كتاب «**الدامغ**» الذي ردّ عليه أيضاً الخياط. من المرجح إذن أنّ الكاتبين توفيا في التاريخ نفسه تقريباً، وأنّ ابن الريوندي ترك بغداد في السنة التي يذكرها خصمُه لغيابه. ولأنّ ابن الريوندي أقام مدّة طويلة في تخوم الشرق، فهذا ما يفسِّر وجود رؤيتين متعارضتين عنه: الرؤية البغدادية التي تعتبره مبتدعاً، والرؤية الشرقية التي تعتبره قويم العقيدة وتتكلم عنه بإيجابية. ويخلص فان إس إلى أنّ ابن الريوندي وقع ضحية تصفية حسابات داخل صفوف المعتزلة. وربما تكون الانتقادات التي وجهها إلى شيوخه البغداديين هي التي عرّضته للشبهة في نظر أتباع هذا الفرع من المعتزلة الذين نقبّوا بخبث في كتبه عن اعتراضاته على الإسلام، ولزموا الصمت عن الإجابات التي قدّمها عن هذه الاعتراضات نفسها. ذلك أننا نجد في بعض لوائح أعماله عناوين لكتب بعينها وردوداً عليها بقلم الكاتب نفسه.

في المحصلة يرى فان إس أنّ ابن الريوندي هو أساساً من المتكلمين. ولئن بدت مواقفه فضائحيّة في بغداد، فقد كانت عادية في أقصى الشرق حيث كان يسود المأثور المرجئي - الحنفي، وحيث حظيت بتأييد ابن كرّام، الصوفي الخراساني الشهير (توفي عام ٢٥٥/ ٨٦٩). وعلاقات كاتبنا المعروفة بالصوفية من شأنها أن تؤكد صحة هذا التلاقي. ولكن فان إس يركز من جهته على عيسى بن الهيثم (توفي عام ٢٤٥/ ٨٥٩)، الذي أصبح زعيماً لمدرسة بغداد سنة ٢٣٦/ ٨٥٠. يُضاف إلى ذلك أنّ ابن الريوندي كان يدافع عن موقف الشيعة الأساسي، وكان يدعم الإمامية، فتعرّض للوم بسبب ذلك، إلاّ أننا لا نستطيع القول إنّ الشيعيّة تحتل مكان الصدارة في عمله اللاهوتي.

إذن يتعلق الموضوع بنزاع نشب بين أوساط فكرية مختلفة. فقد كان ابن الريوندي مرتبطاً بالزهّاد المنتمين إلى أصول متواضعة والميّالين إلى الشيعية، وممن كانوا يعتبرون بالتالي أنّ التفكير النظري اللاهوتي لا طائل تحته. وبذلك يكون قد أثبت أنّ الفرع المنافس المرتبط بالبورجوازية وبالبلاط متصلّف متغطرس. لذلك فعّل الفكرة القائلة بأنّ جميع الأدلة متساوية، وهو ما يعرف بالعربية باسم «**تكافؤ الأدلة**»، وهذه ترجمة حرفية لعبارة «ايسوزثينيا تون لوغون» التي استعملها الشكّاكون الإغريق. وعندما عاد ابن الريوندي إلى شرقي المملكة ذاع صيته الذي حجبته عنه العاصمة الواقعة تحت تأثير من أجبروه على الهروب.

إنّ هذا التفسير المعقول تماماً يُتيح إجراء تركيب بين المراجع الأكثر تبايناً وتعارضاً. بيد أنه لم يقنع جميع الناس، مما اضطر فان إس نفسه إلى الاعتراف بأنّ ابن الريوندي «كان يكتب بأسلوب عدواني ونزوي لم يَرُق للخاصة»[٦٤]. ولكن هل تعلق الأمر فقط بالأسلوب؟ فكما تقول س. ستروما: إنّ الشخص الذي يقول ما يقول، وبالمفردات التي يستعملها، لا يمكن أن يكون مسلماً قويم العقيدة. هكذا مثلاً يستطيع مؤمن من المؤمنين أن يعبّر عن بعض الشكوك، ولكن لا يستطيع أي مسلم أن يطرح على نفسه الأسئلة بصورة مشروعة عندما يصرّح بأنّ الله لا يعرف أن يعدّ على أصابعه، ولا أن يجد لأسئلته أجوبتها، مصوراً إياه بالتالي كعدو هائج ومغتاظ، لا يعرف إلاّ الموت دواءً للمرض[٦٥].

ولكن لسنا هنا في معرض الإجابة عن مسائل تاريخية حصراً. إنما يدور حديثنا حول الأهمية الفلسفية لابن الريوندي وكتاباته، فكيف ننظر إليها؟

لقد أجرى فان إس معارضة بين الفترة التي كان فيها ابن الريوندي متكلماً، بالمعنى الاحترافي للكلمة، وبين الفترة التي تصرف فيها كمفكر حرّ. ففي الأولى اقترح حلولاً خاصة لمشاكل متداولة، وهذا ما نقله الأشعري بخاصة في كتابه «**مقالات الإسلاميين**». إلاّ أنه، في الثانية، حاول أن يكشف الجانب اللاعقلاني في

---

(٦٤) ج. فان إس: **قراءة استرجاعية**. . .، مرجع مذكور، ص ١٦٦.

(٦٥) انظر س. ستروسما: «الزمرد المُعمي: كتاب الزمرّد لابن الريوندي»، مجلة J.A.O.S، ١١٤، ٢، ١٩٩٤، ص ١٧٨ - ١٧٩.

كل مذهب[٦٦]. ولكنْ هل كانت هذه المعارضة معارضة مطلقة؟ لو عدنا فقط إلى ما كتبه الأشعري لوجدناه لا يذكر ابن الريوندي إلاّ ليجعله ينطق بآراء الآخرين أو ليظهره كممثل لفريق بعينه، كما في تعريفه للإيمان بأنه تصديق، وفي هذا سبق للأشعري نفسه. ولكن ابن الريوندي، في نص طويل نوعاً ما، يتكلم باسمه الشخصي، وهذا في معرض تحليله لظاهرة «القتل». ويظهر منه أنه يميّز بوضوح بين السبب (الضربة) وبين «الرد» الذي يُحدثه السبب في جسم الضحيّة. فقد تستطيع الروح أن تنتصر في «الرد»، على الأقل لفترة من الزمن، وفي هذه الحالة لا يوجد قتل، مع أنّ الضحية تموت[٦٧]. وهذه المسألة، العادمة الأهمية ظاهرياً، تعاود ظهورها بكل نتائجها في تفنيد الخياط. فقد كانت المعتزلة تدافع عن مقولة «التولدّ». ففي فعل من الأفعال، يخضع الوسيط للقدرة العرَضيّة للفاعل؛ ولئن انتهت قدرة التأثير مع انتهاء الفعل، فمعنى ذلك أنّ القدرة هي الفاعل الحقيقي للفعل. هنا يعترض ابن الريوندي قائلاً: إذا جرح نابلٌ رجلاً ومات قبله، تفضي هذه النظرية إلى النتيجة العبثية التالية: إنّ ميتاً قَتَل حياً. ويورد الخياط في ردّه في «**كتاب الانتصار**» على ابن الريوندي أربعة احتمالات، وأربعة فقط: أن تكون النتيجة من عمل الله، أن تكون من عمل السهم، أن تكون بلا سبب، أو أن تكون من عمل النابل. وللوصول إلى الافتراض الرابع، يُلغي بسرعة السببين الثاني والثالث، ولكن جوهر ردّه يكمن أولاً في الاستقصاء المطوّل للاحتمال الأول، وفي التنويه طبقاً لتأويله بأنّ طرح ابن الريوندي يعني أنّ فاعلاً يستطيع أن يفعل بدون أن يترك فعله أية نتيجة إذا كان الله يريد ذلك. ولا يشاء الخياط أن يرى هنا إلاّ «تصنعاً للجهل» و«مغالطة»[٦٨]، لأنّ مذهب أهل الحديث هو الذي سينتصر في هذه الحال لاحقاً؛ وفي الحقيقة إنه هو الذي يُخفي الحل الذي اقترحه كاتبنا، وهو حل لا يندرج في أي احتمال من تلك الاحتمالات. وبالفعل، إنّ ما يظهره تحليل فعل القتل هو أنّ ابن الريوندي، منذ فترته البغدادية، ما كان يؤكد على أهمية العلل الثانوية فحسب، بل كان أيضاً،

---

(٦٦) ج. فان إس: **الهرطقة والشكاكون...**، مرجع مذكور.

(٦٧) الأشعري، ويذكره الأعسم في كتابه **تاريخ ابن الريوندي الملحد**، مرجع مذكور، ص ٤٨ - ٥٠.

(٦٨) الخياط: **كتاب الانتصار**، مرجع مذكور، المقطع ٤٩.

وبخاصة، يبعدها عن كل اعتبار يقول بالفعل الإلهي، لأنّ الله، طبقاً لوصفه، يكتفي «بتقديم نداء الموت عندما تفيض الروح»[٦٩].

منذ البداية، يبدو إذن أنّ ابن الريوندي هو مفكر غير نمطي. هل هذا يعني أنه كان فقط مساجلاً؟ بوسعنا أن نَعْزو «**الردّ على الزنادقة**» و«**أخبار ومسائل حول المانويين**» إلى فترته المعتزلية، ولكن هذين المبحثين قد فُقدا. بيد أنه عُرف خصوصاً بمواقفه داخل معسكر المتكلمين، وكتابه «**فضيحة المعتزلة**» يبقى ضمن حدود الإسلام. ولا نعرف متى تعرّف على الورّاق الذي كان معلمه، على ما يبدو، والذي ربما أقنعه بالانتقال إلى الزندقة؛ ولكن هنا يجب أن تؤخذ الزندقة بالمعنى الواسع، لأنّ ابن الريوندي لم يتوقف عند المانوية. يرى هـ. س. نيبيرغ أنّ هناك صلة بين مهاجمته المعتزلة وبين أطروحاته الكفرية لأنّ ابن الريوندي يتفنن في دفع الخصم إلى نتائج أطروحاته القصوى أكثر مما يكتفي باستخلاص نتائجه من العقلانية الاعتزالية[٧٠]. ولأن فان إس يعتبر الكفر لم يقم عليه دليل، نراه يخلص إلى موقف قريب يخوّله الانتقال من التطرف الريوندي إلى السوابق الداخلية للمدرسة. ومع ذلك، يبقى يداخلنا إحساس بأنّ هناك اختلافاً بين كتاب «**فضيحة المعتزلة**» الذي يتقلص مداه النقدي بسبب الطابع الخاص لملاحظاته التي تقوم على مقولة «من فمك أدينك»، وبين الأطروحات التي رآها الخصوم عامة جداً.

ادّعى الخياط أنّ استشهادات ابن الريوندي في كتابه «**فضيحة المعتزلة**» مغرضة، بل مزوّرة. وربما دلّ ذلك على أنه فهم إلى أين يقوده ابن الريوندي وعلى مدى ممانعته. ومع ذلك نستطيع القول إنّ هناك عدداً من الباحثين المعاصرين لاموا ابن الريوندي لأنه اتبع أسلوب المساجلين من أمثال بسكال وفولتير، أي أنه كان يعمد إلى «تلخيص الأطروحة التي يتصدى لها، ويفصلها عن حيثياتها ويقلّص نتائجها إلى الحدّ الأقصى، فتغدو عسفية ومتهافتة تماماً»[٧١].

(٦٩) الأشعري، المرجع المذكور، ص ٤٩.

(٧٠) هـ. س. نيبيرغ: «عمرو بن عبيد وابن الريوندي، مفكران منكوبان»، مداخلة في كتاب جماعي عنوانه (بالفرنسية): **العصر الكلاسيكي والأفول الثقافي في تاريخ الإسلام**، مصدر سبق ذكره. باريس، ١٩٥٧، ص ١٢٥-١٣٩.

(٧١) الشهرستاني: **الملل والنحل**، ترجمة ج. جوليفيه و ج. مونو، لوفان، ١٩٩٣، المقدمة، ج ١، ص ٤٦.

ويركّز الأعسم من جهته على أن ابن الريوندي لجأ كثيراً إلى الطرق السفسطائية، بإقامته معارضة بين وجهتي نظر، الوجهة الشيعيّة والوجهة الاعتزالية، ليخلص فقط إلى أنهما متعارضتان، وليفترض أنهما كلتيهما تحملان جانباً من الحقيقة، دون بحثه عن حقيقة موضوعية[٧٢]. هذا يحدو بنا إلى أن نقلّص بشدة من تشيّع ابن الريوندي. فلئن تكن هذه الشكية قد استعملها الشيعة، ولئن يكن الشريف المرتضى بخاصة قد أبدى تجاهها تفهماً كبيراً، فإنما كان ذلك في زمن متأخر (القرن الخامس/ الحادي عشر)، وبهدف الردّ على المعتزلية التي زعمت أنّ جميع الفارين من الدين ممن فتنهم الإلحاد قد اعتنقوا المذهب الشيعي. وقد كانت قناعة الشريف المرتضى أنّ ابن الريوندي «إنما عمل الكتب التي شنّع بها عليه معارضةً للمعتزلة وتحدياً لهم، لأنّ القوم كانوا أساءوا عشرته واستنقصوا معرفته، فحمله ذلك على إظهار هذه الكتب ليبين عجزهم عن استقصاء نقضها [. . .]. وقد كان يتبرأ منها تبرؤاً ظاهراً، وينتفي من عملها، ويضيفها إلى غيره. وليس يُشك في خطئه بتأليفها، سواء اعتقدها أم لم يعتقدها»[٧٣]. لا نستطيع إذن الوصول إلى نتائج، لا من خلال نص **«كتاب الإمامة»** لابن الريوندي، ولا من خلال نقد أبي علي الجبائي لهذا الكتاب - وهو من كبار المعتزلة - لأنّ الكتاب ونقده مفقودان. لا شيء يخوّلنا الظن أنّ ابن الريوندي ذهب إلى أبعد من تحديد موقف سياسي، أو أنّ الجبائي دلل أكثر من معاصريه على قدر أكبر من التفهم. ولكننا نستطيع بالمقابل أن نلاحظ أنّ المرتضى لم يدافع دون قيد أو شرط عن ابن الريوندي، وأن نبدي استغرابنا، مع د. جيماريه، من كون الشهرستاني يصنفه بين متكلمي الإمامية، مع أننا لا نجد تصنيفاً شيعياً واحداً يذكر هذا الشيء[٧٤]. بل أكثر من ذلك، نرى أنّ الشيعة في زمانه كانوا يتبعون الأئمة تبعية مباشرة ولم يكونوا مهتمين بإخضاع معتقداتهم لتصور عقلاني؛ ولهذا بدؤوا أول الأمر يدحضونه ولم يتبنوا بعض طروحاته إلاّ في وقت متأخر، وفقط عن طريق الصدفة[٧٥].

---

(٧٢) الأعسم: **كتاب فضيحة المعتزلة**، المرجع المذكور، ص ٤٢.
(٧٣) الشريف المرتضى، حسب استشهاد الأعسم به: **تاريخ ابن الريوندي الملحد**، ص ٩٩.
(٧٤) الشهرستاني: مرجع مذكور، ص ٥٥٠، الحاشية ٤٩.
(٧٥) انظر الأعسم: كتاب **فضيحة المعتزلة**، ص ٥٢-٥٩.

ولكن يمكن أن نذهب أبعد من ذلك. على سبيل المثال، إذا قرأنا الصفحات الأولى من «**كتاب الانتصار**»، يسترعي انتباهَنا ذلك التعارض الواضح بين طريقتي التفكير في تضاعيفه. فالخيّاط يصرّ على إبداء وجهة نظر عامة عن الشيعة، فيرى أنّ كل شيعي رافضي، أي أنه يرفض شرعية الخلفاء الثلاثة الأوائل قبل علي. إنه أساساً المدافع عن «الأمّة» ضد مَن يعتقد أنهم يهددونها، وبهذه الصفة يستبق الموقف «السني» الذي سيدمّر مدرسته بمعارضته المعتزلية، لا بحد ذاتها، وإنما بسبب الأخطار التي رآها أهل السنّة فيها على الرغم من الضمانات التي قدّمتها. أما ابن الريوندي فيجاوز العموميات إلى التفاصيل ويرفض إنزال الكل منزلة الجزء، ويشجب كل تعميم مفرط[٧٦]. إنه يدافع إذن عن الحق في اتخاذ مواقف فردية، وهذا أمر لا يفهمه الخياط الذي تارةً يصنفه بين الشيعة، وطوراً - كما قلنا - يزج به في مصاف أهل السنّة التقليديين، ولكن دون أن يفهم أبداً موقفه ذا النزعة الفردية.

إنّ لائحة الكتب المعزوّة إلى ابن الريوندي لاحقاً تؤكد هذه الفردية. إننا نتردّد في إرجاع تاريخ «**كتاب التاج**» إلى هذه الفترة، ولعله يعود إلى فترته المعتزلية، بيد أنه قد يفسر في هذه الحال طرد كاتبه من تلك المدرسة؛ فقد فنّده أبو علي الجبّائي، وهو من كبار المعتزلة، متذرعاً بأنّ الكتاب يأخذ بـ «قدم العالم ونفي الخالق وتبرير مذهب الدهرية وتفنيد مذهب التوحيد»[٧٧]. وكانت المعتزلية تثبت حدوث الأجساد بحكم كونها غير قابلة لأن توجد بدون الأعراض، وهذه الأخيرة حادثة. وقد ردّ ابن الريوندي على هذه الدعوى بأن الحدوث يمكن أن يقع في سلسلة تمتد إلى ما لا نهاية. ولنلحظ أنّ هذا الاستدلال يضعه خارج الأرسطية، حتى ولو اتفق معها على قدم العالم. وبشكل أدق، يُثبت هذا الاستدلال أن المفكر الفارسي كان يرى أن المرء لا يستطيع أن يبرهن على حدوث العالم، وأنّ قدمه يتوافق تماماً مع «الوهم». ويتلخص كل نهجه في اعتباره أنّ «العلم» هو ما نتصوره بـ «الوهم». ومن هنا عبارته القائلة: «العلم الأكثر يقيناً هو ما تقرر بالوهم. وقدم العالم يحدده الوهم. فنستطيع الاعتقاد بأنّ حالة محددة للأجسام سبقتها، وهكذا دواليك دون الخلوص إلى بداية.

---

(٧٦) انظر الخياط: **كتاب الانتصار**، مرجع مذكور، المقطع الثاني.

(٧٧) ذكره د. جيماريه في مقالته: «مواد بخصوص سيرة الجبائيين»، في المجلة الآسيوية، العدد ٢٦٤، سنة ١٩٧٤، ٣ - ٤ (ص ٢٧٧ - ٣٣٢)، ص ٢٩١.

ومن هنا نستخلص أنها قديمة»[٧٨]. وهكذا فإن موقفه حول الخلق يسعى إلى إدخال الفلسفة في إطار اللاهوت: «أما الفلاسفة القدماء والمتأخرون فلم ينفوا الصانع، وإنما نفوا كونه فاعلاً بالاختيار، وتلك مسألة أخرى»[٧٩].

وفضلاً عن أنّ **كتاب التاج** يعارض المعتزلة دون أن يكون أرسطياً بالتمام، لأنّ الأرسطية تقول بوجوب التوقف في السلسلة اللامتناهية، فقد فنّده أيضاً الأشعري وأحد كتّاب الشيعة. ويجب التشديد هنا على الأشعري لأنه أيّد بعض طروحات ابن الريوندي (نقد نظرية المعتزلة حول الصفات)[٨٠]، ولأنّ بعض ردود الخياط تهدف إلى خلق خلط بين ابن الريوندي وبين أهل الحديث. أما الكاتب الشيعي فيؤكد ما قلناه حول تشيّع ابن الريوندي المزعوم.

قد يكون «**كتاب نعت الحكمة**» أو «**عبث الحكمة**»، حسب هذين العنوانين، إما مديحاً تهكمياً وإما تأكيداً مباشراً لـ «عبث» الحكمة الإلهية. وذهب نيبيرغ إلى أنّ هذا الكتاب هو نفسه الذي سماه الخياط بـ «**كتاب التعديل والتجوير**»، وأثبت فيه أننا لا نستطيع أن ننعت بالحكمة شخصاً يأمر بالطاعة مع تيقّنه من أنه سيُعصى. بعامة قد يُثبت الله «سفهه» عندما يفرض على خلائقه أوامره ونواهيه. وفي هذا الكتاب الذي اقترب فيه ابن الريوندي من الورّاق، عارض أيضاً أولئك الذين يعتقدون أنّ المحكوم عليهم بنار جهنم هم فيها خالدون، لأن «لا نفع لهم في ذلك، ولا للخالق، والحكيم لا يفعل شيئاً لا نفع فيه»[٨١]. وقد فنّد الكتابَ أيضاً أبو علي الجبّائي[٨٢].

أمّا «**كتاب الفريد**» أو «**الفرند**» الذي لا نعرفه إلاّ من خلال شاهد أورده ابن الجوزي، فإنه ينفي صحة نبوة محمّد. فإعجاز القرآن لا يستطيع إثباتها، لأنّ أقليدس وبطليموس ألّفا هما أيضاً كتباً لا تُضاهى، وهذا لا يثبت أنهما نبيان[٨٣]. وهذه

---

(٧٨) المرجع السابق، ص ٢٩٢-٢٩٣.

(٧٩) ذكره ابن الخياط، انظر الأعسم: **تاريخ ابن الريوندي**. . .، ص ١٨٤.

(٨٠) انظر د. جيماريه في مقالته «مراجع عن الأشعري، إعادة تدقيق»، في المجلة الآسيوية، العدد ٢١٣، ١٩٨٥، ٣ - ٤ (ص ٢٢٣-٢٩٢)، - ٢٤٧-٢٤٨، وص ٢٦٥-٢٦٦. وبشكل معكوس فإنه يعارض ابن الريوندي ليدافع عن ابن كُلاّب بصدد الصفات (ص ٢٤٥).

(٨١) ذكره ابن الجوزي، انظر الأعسم: **تاريخ ابن الريوندي**. . .، ص ١٨٤.

(٨٢) انظر د. جيماريه في مقالته «مراجع. . .» [الحاشية ٨٠]، ص ٢٩٨-٢٩٧.

(٨٣) الأعسم: **تاريخ ابن الريوندي**.

الحجة لافتة للنظر من حيث إنها تلتقي مع مواقف كتّاب أكثر التزاماً بالعقيدة القويمة. فابن حزم مثلاً يرى أنّ إدخال اعتبارات تتعلق بالجمال الشكلي في الكلام الإلهي يكفي بحد ذاته، ولكنه لا يشكّل بحال من الأحوال برهاناً، بل على العكس قد يقوّض طابعه الفائق للبشر: «لو كان إعجازه لكونه في أعلى درج البلاغة لكان لا حجة فيه، لأن هكذا يكون كل من كان في أعلى طبقة. وأما آيات الأنبياء فخارجة عن المعهود»[٨٤]. والغريب أنّ ابن حزم، الذي كان عدواً لدوداً للنظّام المعتزلي، يكرّر في هذه النقطة مقولته الشهيرة حول «الصُّرفة» (لا تكمن المعجزة في أنّ البشر كانوا عاجزين عن محاكاة القرآن، بل في أنّ الله «صرفهم»عن ذلك). ومع ذلك نجد معتزلياً كبيراً آخر، هو أبو هاشم الجبائي، هبّ لمهاجمة ابن الريوندي بخصوص هذه النقطة[٨٥]. ولكنه لم يستطع ذلك إلاّ بعد أن عرّف الإعجاز على أنه مُناف للتناقض. والحال أنّ مشكلة التناقضات في القرآن قد طُرحت في الإسلام على الأقل منذ عصر المفسّر الكبير مقاتل (توفي عام ١٥٠/٧٦٧)[٨٦]. وهذا ما أتاح لابن الريوندي أن يردّ الإشكال وأن يتابع شنّ هجماته في الاتجاه نفسه على نحو ما فعل على الأرجح في «**كتاب الدامغ**»، وهو من كتبه الأخيرة، كما سنرى لاحقاً. أما مقولة «عصمة» النبي فيعتبرها ابن الريوندي غير قابلة للإثبات، ولكن دون أن ينفيها صراحة[٨٧].

وفي ما يخصّ «**كتاب المرجان**» نحن نعلم فقط أنه انطوى على نقد للاختلافات بين المسلمين. وقد تعرّض هذا الكتاب أيضاً لتفنيد من قبل أبي هاشم الجبائي[٨٨]. إنّ الكتابين المعروفين أكثر من كتبه الأخرى هما «**كتاب الدامغ**» الذي ذكره عبد الجبار وابن الجوزي، وقد دُرس هذا المرجع الأخير منذ عام ١٩٣١[٨٩]، و«**كتاب**

---

(٨٤) ابن حزم: **كتاب الفِصَل في الملل والأهواء والنحل**، ج ٢، ص ٥٠.

(٨٥) د. جيماريه: مقالته التي وردت في الحاشية ٧٧، ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

(٨٦) انظر ج. واسنبروغ: **دراسات قرآنية. مصادر وطرق التفسير** (بالإنكليزية)، أكسفورد، ١٩٧٧، ص ١٦٣ وما يليها.

(٨٧) انظر عبد الجبار نقلاً عن الأعسم: **ابن الريوندي في المراجع**... مصدر آنف الذكر، ج١، ص ٢٩-٣٠.

(٨٨) د. جيماريه: مقالته المذكورة في الحاشية ٧٧، ص ٣٢٩.

(٨٩) انظر هـ ريتر: «تقرير ابن الجوزي عن ابن الريوندي»، مجلة Des Islam، ١٩٣١، ص ١ - ١٧.

الزمرد» الذي عُرفت بعض شذرات منه في فترة مبكرة أيضاً[٩٠]. وبوسعنا أن نربط هذا الكتاب بنقد القرآن المنسوب إلى ابن المقفع[٩١]. وبالفعل، نجد موضوعات مشتركة بين الكاتبين، ولا سيما الفكرة القائلة بأن «الله يفتخر بالفتنة التي ألقاها بينهم»[٩٢] ويترك أمر جهنم لأعوانه.

والواقع أنّ ابن الريوندي غالباً ما يكتفي بالرجوع إلى اعتراضات قديمة جداً. فيذكّر مثلاً بالتباين في المستويات الفكرية التي عرفها العرب ليدحض الحجة القائمة على معجزة نظم القرآن؛ ولكنه يضيف إلى ذلك نقطة رئيسية، وهي أنّ الناطق بالعربية هو وحده الذي يقدّر القرآن. ويتوقف أيضاً ملياً عند تناقضات النص المقدس. وهكذا يرى تناقضاً بين الآيات ٤٢/ ٤٤ من سورة الشورى وبين الآيات ٦٣/ ٦٥ من سورة النحل حول غياب أو حضور العون الإلهي للكافرين؛ وكذلك بين الآيات ٧٦/ ٧٨ من سورة النساء والآية ١٩ من سورة المجادلة حول ضعف الشيطان أو قوته؛ وأخيراً بين الآية ٣٨ من سورة ق والآيات ٨/ ٩ و١١/ ١٢ من سورة فُصّلت حول عدد أيام الخلق، الخ[٩٤].

وقد توقف الدارسون بصورة خاصة عند إحالته إلى البراهمة، الذين اعتبرهم كنموذج للدين العقلاني بدون تدخل الوحي، قال: «إنّ البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أنّ العقل أعظم نعم الله سبحانه على خلقه، وأنه هو الذي يعرف به الرب ومن أجله صحّ الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر فساقط عنا النظر في حجته وإجابة دعوته، إذ قد غنينا بما في العقل عنه، والإرسال على هذا الوجه

---

(٩٠) انظر ب. كراوس: «مساهمة في كتابة تاريخ الهرطقة في الإسلام. كتاب الزمرد لابن الريوندي»، (بالألمانية)، في مجلة الدراسات الشرقية (الإيطالية)، السنة ١٤، العدد ٢، ١٩٣٣، ص ٩٣-١٢٩، والعدد ٤، ١٩٨٤، ص ٣٣٥-٣٧٩.

(٩١) انظر م. غويدي: مقالة بالإيطالية حول دراسة كراوس السابقة الذكر، المجلة الإيطالية نفسها، السنة ١٤، العدد ٣، ١٩٩٣، ص ٣١٣، ٣١٧، والعدد ٢٠ و٢١ بعنوان «الإسلام والمانوية».

(٩٢) انظر نص «الجوزي في تاريخ ابن الريوندي...»، للأعسم، ص ١٦٤-١٦٥.

(٩٣) انظر نص الشيرازي في المرجع السابق، ص ١٢٨.

(٩٤) انظر نص الرازي في المرجع السابق، ص ١٧٦-١٧٧.

خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر فحينئذٍ يسقط عنا الإقرار بنبوته»(٩٥). ومع ترسّخ كلمة «براهمة» هذه صارت تعني مقولة أدبية شائعة. وبالطبع نستطيع أن نتساءل حول البعد التاريخي لهذه الكلمة(٩٦). ولكن المؤكد أنّ هذه الكلمة كان لها وقعها القوي في الفكر الديني العربي. ولنكتفِ، من الجانب الإسلامي، بذكر الباقلاني (المتوفى عام ٤٠٣/١٠١٣) الذي، بعد أن تكلم عن الثنويين والمجوس، كرّس فصلاً طويلاً من كتابه «**التمهيد**» لجمع الحجج التي يمكن بها الاعتراض على البراهمة، وكذلك الشهرستاني (المتوفى عام ٥٤٨/١١٥٣) الذي كرّس فصلاً خاصاً للحجج التي تنسب للبراهمة أيضاً في معارضة وجود الأنبياء(٩٨).

مما لا شك فيه أنّ ابن الريوندي لم يخترع هذه الفكرة من عنده، لأنها طُرحت قبله(٩٩). ومع أنّ المتأخرين ربطوها باسمه، فإن الورّاق هو مَن دافع عنها وطوّرها في «**كتاب الزمرد**». ونجدها في الفترة نفسها عند كاتب يهودي هو داود بن مروان المقمِّص، الذي حوّرها باتجاه الفكرة المبتكرة القائلة بأنّ النبي لا فضل له إلا بإثباته فضائل عقلية وأخلاقية، يستطيع كل عقل أن يصل إليها، فإذا لم يثبتها لم يتميّز عن باقي البشر(١٠٠).

قد نميل هنا أيضاً إلى القول، مع فان إس، بأنّ الورّاق وابن الريوندي لم يفعلا

---

(٩٥) أورده الرازي، المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٩٦) مال ج. دي ميناس إلى القيمة التاريخية (انظر كتاب «**شكاند**»، مرجع مذكور، ص ٢٤٣، الحاشية ٢ وص ٢٤٤). وأنكر كثيرون هذه القيمة. وقدم ن. كالدر، في مقالته: «البراهمة: البناء الأدبي والحقيقة التاريخية» (بالإنكليزية) في مجلة .B.S.O.A.S، السنة ٥٧، ١، ١٩٩٤، ص ٤٠ - ٥١، ملخصاً لهذه المناظرة وأورد حلاً جديداً.

(٩٧) انظر الباقلاني: **كتاب التمهيد**، طبعه ر. ج. ماك كارتي، بيروت، ١٩٥٧، ص ١٠٤-١٣١.

(٩٨) انظر الشهرستاني: **كتاب الملل والنحل**، مرجع مذكور، ص ٥٢٧-٥٣٠.

(٩٩) انظر مقالة سترومسا: «البراهمة في علم الكلام المبكر»، في مجلة دراسات القدس في العربية والإسلام (بالإنكليزية)، ٦، ١٩٨٥، ص ٢٢٩-٢٤١.

(١٠٠) انظر ج. فايدا: «علم النبوة عند داود بن مروان الرقي المقمّص، اللاهوتي اليهودي الناطق بالعربية من القرن التاسع»، في المجلة الآسيوية، السنة ٢٦٥، ١٩٧٧، العدد ٣ - ٤، ص ٢٢٧-٢٣٥.

أكثر من العودة في أوساط أهل السنة إلى مقولات الزندقة في العصر الأموي(١٠١). ولكنهما في الواقع عملا أكثر من هذا. لقد رأينا أنّ الأول يُدرج انتقاداته في منظور عقلاني عام. ولكن ماذا نقول عن الثاني؟ تبياناً لذلك، سنعتمد على إعادة البناء التي قامت بها مؤخراً س. سترومسا لبنية «**كتاب الزمرد**»، والتي نرى أنها تقدم لنا مفتاح العلاقة بين هذين المفكرين(١٠٢).

اعتمدت س. سترومسا على ثلاثة مصادر متوفرة وراحت تثبت أنّ بالإمكان إرجاعها إلى موضوع واحد، مع أنّ بعضها غير مباشر، وأن نعتبرها متكاملة أكثر منها متعارضة. وعليه قدمت المؤرخة الإثباتات التالية: ١) كُتب الكتاب بأسلوب حواري. ٢) دار هذا الحوار بين الورّاق وابن الريوندي. ٣) قدم الأول اعتراضات على النبوة، ففنّدها الثاني. ٤) لئن اختار ابن الريوندي الدفاع عن وجود النبوة، فلم يفعل ذلك خوفاً، لأنه نشر باسمه كتباً لا تقل ابتداعاً، ولكنه - مع قبوله «بالمنهج النقدي» للورّاق - رفض اللحاق به إلى ساحة المانوية التي كان سخر من أساطيرها وذمّ تقاليدها. ٥) يُضاف إلى ذلك أنّ ابن الريوندي قد كتب، كما يُقال، كتاباً وكتب في الوقت نفسه تفنيداً له. وهذا ما يميّز مفكراً حراً حقيقياً يرفض سلطة كل دين كتابي أو تنزيلي. والحال أنه من الممكن أن يكون «**كتاب الزمرد**»، بشكله الحواري، قد دمج العنصرين في كتاب واحد. ٦) مع أنّ هناك إحالات غامضة تصور كلاً من الورّاق وابن الريوندي ينسب كل منهما إلى الآخر أبوة هذا الكتاب فلا جدال في أنّ الجميع اعتبروه من تأليف ابن الريوندي لأنه يعبّر عن آرائه.

إنّ هذا الإثبات، في مجمله، مقنع جداً. ولكن هناك تحفظات يجب إدخالها على النقطتين الرابعة والخامسة. فصحيح أن ما يرويه الماتريدي يبدو وكأنه يؤكد وجود تعارض بين ابن الورّاق المانوي وبين ابن الريوندي الذي يرفض تفضيل مأثور على آخر: «طعن الورّاق في أخبار براهين الرسل من حيث وردت من طريق أو طريقين. وهذا بهت شديد، [. . .] ودعا إلى قبول قول المنانية [. . .] وقبول

---

(١٠١) انظر ج. فان إس: **علم الكلام والمجتمع**. . .، مرجع مذكور، ١، ص ٤٥٣.
(١٠٢) ارجع أعلاه إلى الحاشية ٦٥.

أخبارهم بعمل النور والظلمة»(١٠٣). ولكن هذا النص لا يدل في الواقع إلاّ على عدم فهم المعاصرين الذين ظنوا أنّ التحليل المحايد يعادل القبول: فإذا لم يكن ابن الريوندي وراء هذه التهمة، فلا شيء يُثبت أنه كان منفتحاً بما فيه الكفاية كيلا يقع في المطبّ العام. وقد رأينا أن لا شيء يخوّلنا التأكيد بأنّ الورّاق كان مانوياً؛ ولكن من الثابت أنّ موقفه المعقلن لهذا الدين لعب لصالحه دوراً نبراسياً.

أما التحفظ الثاني فيأتي من أنّ تصوير شخص من الأشخاص وهو يتوب أو ينقد نفسه بنفسه يشكل نوعاً أدبياً حقيقياً. والحال أنّ الطريقة التي يتبعها الأخباريون عندما يقدمون شخصاً مزعجاً يعترف في خاتمة المطاف بذنبه هي طريقة مشبوهة وتدخل في ترسيمة دفاعية دينية عامة. ونحن مضطرون هنا إلى أن نلاحظ أنّ التأكيد الصريح على توبة ابن الريوندي لم يأتِ إلاّ متأخراً جداً، أي في القرن التاسع هـ/ الخامس عشر م(١٠٤). وكما يعترف فان إس بنفسه، فإننا لا نملك دليلاً على أن بعض التفنيدات الذاتية قد حصلت فعلاً(١٠٥). وبالفعل، إذا كان ابن الريوندي قد أتلف حقاً كتبه «الشائنة»، فكيف نفسّر أنّ مناوئيه لم يستعملوا تفنيداً واحداً منها؟ ومن الغريب جداً أن تكون حُفظت لنا نتف من الكتب السيئة، ولا نقع - خارج العناوين الافتراضية - على أي أثر لنصوص تناقضها من الكتب الجيدة. وإحدى الحالات النادرة لوجود نصين متناقضين تتمثل بما كتبه حول مسألة علم الله. يقول الأشعري إنّ ابن الريوندي قد أكّد أنّ «الله يعلم بالأشياء قبل كونها»(١٠٦). ولكن أبا علي الجبائي قد دحض كتاباً بعنوان «**قضيب الذهب**» نسب إليه، وفيه يذهب على العكس إلى أنّ «علم الله بالأشياء يسبقها وبأنه لا يعلم طالما أنه لم يكوّن لنفسه علماً»(١٠٧). ومع ذلك نستطيع ألا نرى هنا إلاّ تطوراً يتوخى تنظيماً أكبر للمفاهيم - وهذا أمر سنتكلم عنه لاحقاً - ولا يتوخى التفنيد الذاتي.

---

(١٠٣) الماتريدي: **كتاب التوحيد**، مرجع مذكور، ص ١٩٩ - ٢٠٠، (وأيضاً ص ١٩٧). وهو نص لا يورده الأعسم بتمامه في كتاب **تاريخ ابن الريوندي**. . . .

(١٠٤) نجد هذا عند ابن حجر العسقلاني، ص ٢٢٠، من **تاريخ ابن الريوندي الملحد** (الأعسم).

(١٠٥) ج. فان إس: «قراءة مجدّدة بعدّ عكسي. . .»، مقالة مذكورة، ص ١٧٨ الحاشية ٣.

(١٠٦) أورده الأعسم في كتابه «تاريخ. . .» ص ٤٧.

(١٠٧) أورده د. جيماريه في مقالته: «مراجع عن الأشعري. . .»، مرجع مذكور، ص ٢٩٥.

أخيراً، ليس من المؤكد قطعاً أنّ المناظرة، كما تقول س. سترومسا، لم تكن منهجية، وأنّ الأمر يتعلق فقط بـ «خليط متنافر من الحجج»[١٠٨]. فحتى في إعادة التجميع التي تقترحها، وعلى الرغم من تنافر الأصول ومن الطابع اللامباشر للإحالات، يظهر واضحاً نهج الورّاق القائم على فحص جميع الاحتمالات. فحول معرفة محمد بالأحداث التوراتية مثلاً، يرى الورّاق من جهة أنه من المحتمل أن يكون قد قرأ التوراة فعلاً، ولكن من جهة أخرى - وتحسباً للرد القائل بأنّ النبي كان أمياً لا يعرف القراءة والكتابة - يشير إلى احتمال آخر وهو أن يكون بعضهم قرأ له المقاطع المذكورة. والواقع أنّ ابن الريوندي هو من يخرج بإجاباته الطليقة على النهج الأحادي في التفكير. ففي كل مرة كان محاوره يراجعه بناءً على ما قيل تواً له، إما لأنه يعتبر أنّ الإجابة ناقصة وتحتاج إلى استكمال، وإما لأنه يقترح زاوية أخرى للمقاربة، وإما لأنه يُطيل أمد فحص المسألة بإدخاله اعتراضاً إضافياً.

هنا على الأرجح نجد مفتاح التوجه الحقيقي لابن الريوندي. فصحيح أنّ الورّاق هو أستاذه لأنه جعله يستمرئ الصعوبات؛ ولكن التلميذ لا يولي اهتماماً بهذه النظامية، ومن هنا فهو أقل وأكثر خطورة في آن. فهو أقل خطورة لأن الرؤية المتماسكة، كما هي الحال في كل عقيدة إيمانية، لا تخشى شيئاً ما دام لا يمنعها الفحص المدقق، كما كان الورّاق نفسه يقول، من اللجوء إلى الحالات الخاصة والمماحكات، بله إلى تحويرات المعاني. لذا فإنّ ابن الريوندي بطريقته الفوضوية كان يقوّض المقاربة المنهجية لدى محاوره. وعلى هذا النحو يبدو أنّ ابن الريوندي في «**كتاب التوحيد**» مفكراً قويم العقيدة (نسبياً!) إزاء مفكر كالورّاق يجسّد الفكر النقدي. ولكن هذا النهج غير المتوقع كان يبعث في ذات الوقت على القلق، ولذا فإنّ علماء الكلام ما أدانوه وحده عند ظهوره فحسب، بل أصبح ممثله المميّز يضطلع أمام الجمهور الإسلامي بدور أشبه ما يكون بالدور الذي سيضطلع به جحا في أزمنة متأخرة من خلال تحميله كل النكات التي يطيب لهذا الجمهور إطلاقها.

وعلى الرغم من فوضوية ابن الريوندي، فإنه لا يطلق الكلام عبثاً. ولئن كان من الصعب تحديد مذهب خاص به، فإننا نستطيع على الأقل أن نجد توجهاً فكرياً معيناً

---

(١٠٨) انظر مقالة س. سترومسا: «الزمرد الخفي. . .»، مرجع مذكور، ص ١٧٣ و١٨١.

لديه. إنّ تحليله لمسألة «القتل» تدل على أنه فكر في نتائج قابلة للفهم مباشرةً، بدون أن يُقحم خلفيات فكرية أو مفترضات مسبقة. وبعامة، يبدو أنه ازداد توجهاً نحو موقف قريب نوعاً ما من موقف الأوكامي Ockham(*) عندما طرح مبدأ «الموسى»: أي إلغاء كل فكرة زائدة أو مغرضة لصالح منطق مباشر ينطبق على الإنسان وعلى الله معاً. وقد رأينا هذا في ما يتعلق بالعلم الإلهي، ولكن الأمر يمكن أن يفسر بعض مواقفه اللاهوتية الأخرى: كاختزاله الإيمان إلى التصديق لأنّ «كلام الإنسان ما يقوم بقلبه»(١٠٩)، وذلك لتجنب النهج الشائع الذي يبدأ بالكلام ثم ينتقل إلى التصديق ثم إلى مسألة الصدق في هذا التصديق؛ وكرفضه النظرية الذرية(١١٠) التي هي بمثابة فرضٍ نافٍ لسلطة الخيال وصادر عن خلفية فكرية عقائدية؛ ورفضه الخبر النبوي القائل بـ«أنّ الميت على النعش يسمع نوح أهله» لأنّ «الجسد يحسّ، والروح عرض قد بطل»(١١١)، الخ.

بالمقابل، إنّ هذا التأكيد على وجود منطق واحد لله وللإنسان يضع ابن الريوندي في مسار عقلاني نفعي، وهو مسار إن نجح في العصر الحديث فإنه لم يفرض نفسه إطلاقاً في زمانه. وفعلاً يصوره الماتريدي على أنه «يختبر الله بالأطعمة والسموم»(١١٢). فالله «عندما علّم الإنسان الأسماء جميعها»(١١٣)، فإنه علّمه ما لم يكن يستطيع أن يكتشفه بذاته: أي الأشياء الخاصة بالزراعة، وكذلك على العكس الأشياء الخطرة. ويتراءى لنا هنا أننا نجد عند ابن الريوندي نوعاً من الفرز بين العناصر اللاعقلانية في الإيمان (شعائر الحج، والأضاحي الدموية، الخ. . .) وجوانبه العقلانية، أو القابلة للعقلنة على الأقل. يُضاف إلى ذلك أنّ ابن الريوندي

(*) وليم الأوكامي (ولد في نهاية القرن الثالث عشر، وتوفي عام ١٣٤٩) راهب ولاهوتي انكليزي تصدى للبابا يوحنا الثاني والعشرين حول مسألة الفقر الذي يجب أن تلتزم به الكنيسة احتذاءً بالمسيح، وألف كتباً عديدة مال فيها إلى الفصل بين الفلسفة واللاهوت (المترجم).

(١٠٩) أورده أبو اليسر البزدوي، انظر كتاب **تاريخ ابن الريوندي**. . . للأعسم، ص ١٤٢.

(١١٠) هذا ليس مؤكداً تماماً (انظر ترجمة د. جيماريه: لـ **كتاب الملل والنحل** الجزء الأول، ص ٢٠٥، الحاشية ٣٢).

(١١١) أورده المقدسي، انظر كتاب الأعسم، ص ٧٥-٧٦.

(١١٢) الماتريدي: **كتاب التوحيد**، مرجع مذكور، ص ١٩٣.

(١١٣) المرجع السابق، ص ١٧٩.

كان يهتم بهذه الجوانب الأخيرة أكثر من الورّاق، إذ كان يعتبر أنّ الإنسان يتمتع طبيعياً بقدرات لا محدودة على الاكتشاف.

على الرغم من جميع هذه الضمانات التي قدمها ابن الريوندي اصطدم بمدرسة صراطية كبرى وعت تماماً أنّ جميع الأحكام الإلهية (وليس فقط جزء منها يمكن حذفه عن طريق النقد) هي أحكام جزافية في نظر الإنسان. وسيقول الغزالي بصراحة، وهو ألمع اسم في الصراطية السنية، إنّ إرادة الله هي التي تجعل هذا الطعام لذيذاً أو كريهاً. وإذا تُرك الإنسان «لشهواته المعادية»، لم يتميّز عن الحيوان؛ لذا حدد الله الحلال والحرام. وقد كان الغزالي مقتنعاً - هذا إذا استعملنا اللغة المعاصرة - بأنّ الحرام هو الذي ينقل الإنسان من «الطبيعة» إلى «الثقافة»(١١٤).

لم يُنبذ ابن الريوندي إذن للأسباب نفسها التي بها نُبذ الورّاق؛ ذلك أن طريقتيهما في الاستدلال تختلفان بوضوح، حتى وإن يكن أحدهما اقتبس تفاصيل كثيرة من الآخر. إنّ عقلانية الورّاق عقلانية منهجية بعامة، إذ كان يرى أنّ الدين يمكن بل يجب أن يخضع لمقتضيات العقل؛ فينجم عن ذلك «دين في حدود العقل المحض»، علماً بأنّ العقل، بحكم بنيته بالذات، يبقى هو المشرّع. أما العقلانية عند ابن الريوندي فهي أداتية وموجهة: إنه ينكر هو أيضاً ما لا يستطيع العقل أن يستوعبه، ولكن العقل يتعامل مع كل حالة بمفردها، فيحكم كل مرة تارة بأنها مؤاتية وطوراً بأنها غير مؤاتية. ومعياره الوحيد هو المنفعة التي لا يمكنها أن تستنفد المدى المعماري للعقل.

هذا الاختلاف في التوجه يتجلى بوضوح في موقف كلّ منهما من الثنوية. فالورّاق يأخذها على محمل الجدّ ويجعل من عقلنتها نوعاً من «الاختبار». بينما لا يستعملها ابن الريوندي إلا كمصدر للحجج والأدلة ولا يأخذ منها إلاّ مخزونها، القديم للغاية والسديمي في الغالب، من الاعتراضات الجزئية. وبهذه الصيغة يبقى قريباً من ابن المقفع.

وعليه إذا كان من الغلو أن نقول إنّ ابن الريوندي هو مجرد متكلم، وهذا يعني

(١١٤) انظر الغزالي: **إحياء علوم الدين**، طبعة بيروت، دون تاريخ، الجزء ٢ ص ٨٨ وترجمة د. مورولون بعنوان: **الغزالي، كتاب الحلال والحرام**، باريس، ١٩٨١، ص ٣.

بقاءه ضمن دين مؤسس، فإنه يظل أيضاً مرتبطاً بالحقيقة المادية للعقائد و«صاحب تفكير لاهوتي». وهذا يفسر لماذا وقع الورّاق، الذي كان نسيج وحده، ضحية النسيان السريع، في حين أنّ الطابع العفوي والاندفاعي عند ابن الريوندي، المعارض للعقائد والمرتبط بها في آن معاً، قد وفّر له الخلود ولو سلباً. ولئن تفنن رجال الدين في إدانته، فإن الشعب لم يغضب لسماعه ما قاله - أو ما قُوِّله - لأنه كان ساخطاً من قسوة الحياة ومهيئاً لأن يقول مثل قوله.

وقبل هذا كله، كان ابن الريوندي شخصاً مرموقاً في نظر الانتلجنسيا. وقد أثبتت س. سترومسا فعلاً أنّ الحياد الظاهري، بل التعاطف الذي عبّر عنه بعض الكتاب الصراطيين (من علماء الكلام أو كاتبي السير) لم يكن يصدر عن موقف صادق؛ وباستثناء بعض محاولات الاستغلال المغرضة، كانوا جميعهم يعتبرون ابن الريوندي رجلاً مبتدعاً[١١٥]. ولكن التوحيدي، علاوة على أنه امتدح خصائله كناقد وكجدلي ومُلاحظ (وهو مديح يمكن أخذه بتحفظ)، قال إن مكتبة الوزير ابن عبّاد «كان فيها كتب ابن الريوندي، وكلام أبي العوجاء في معارضته القرآن»[١١٦]. وحتى إن كانت هذه الكلمات لا تخلو من استهجان، فإنّ مكانة ذلك الموظف البويهي العالي الشأن، المحنك في إدارته والمحسن إلى الأدباء، والكاتب المتمكن الذي كتب هو نفسه في شتى مجالات الثقافة العربية الإسلامية، بما في ذلك علم الكلام[١١٧]، هي شهادة على أنّ ابن الريوندي كان له جمهوره «الرصين» من القراء.

هذه الحظوة كانت المقياس الدقيق للانفتاح الفكري الذي عرفته الحضارة العربية التي عاش فيها. فنحن لا نستطيع أن نتجاهل الطابع «الصادم» لكتابات ابن الريوندي، ولا الجرعة النقدية الشافية التي كان يجرِّعها لقرّائه. ولهذا فضّل معظم القرّاء أن يطلعوا على أفكاره من خلال الردود التي تحمل تواقيع أسماء كتّاب أكثر «لياقة». ولقد كان الردّ عليه على جانب من السهولة، بقدر ما ساعد نهجه بالذات على ذلك. إذ لم يقترح ابن الريوندي، كما فعل الورّاق، رؤية عامة تقتضي صرامة

(١١٥) انظر مقالة س. سترومسا: «الزمرد الخفي. . .»، مرجع مذكور، ص ١٧٤ وما يليها.

(١١٦) أورده الأعسم في كتاب **تاريخ ابن الريوندي. . .**، ص ٨١-٨٢.

(١١٧) انظر مقالة كلود كاهن وشارل بيلا في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، الجزء الثالث، ص ٦٩٢-٦٩٦.

وجهداً متصلاً لتجديد طريقة التفكير وتعميقه. بل عالج حالة بعد حالة، فرُدَّ عليه بالطريقة نفسها.

٤) الإحالة إلى اليهودية الكلاسيكية
حيويه البلخي (القرن الثالث هـ/ التاسع م)

أصاب ابن الريوندي في العالم الإسلامي شهرة كبيرة حتى أنّ بعض الباحثين، ممن كانوا يصرفون كل اهتمامهم إلى التوثيق، لم يحجموا عن اتخاذ مواقف أخرى أكثر مجازفة تجاهه. وبما أنّ كتاب الفارابي الذي هاجم فيه بعض جوانب الجدل لدى المتكلم الفارسي قد ضاع، فإنّ ج. فان إس قد حاول أن يبني من جديد طبيعة العلاقات التي يمكن أن تكون قد قامت بين هذين العَلَمين، وإن اعتذر في النهاية عن اضطراره إلى الدخول إلى حقل الفرضيات(١١٨). ولكنّ المقام الخاص الذي يحتله الفارابي في الإسلام فتح الطريق إلى الشطر غير الإسلامي من العالم الثقافي الناطق بالعربية. ولئن يكن ابن حزم قد اتهم - عن خطأ في الأرجح - الوزير الغرناطي اليهودي، شموئيل النجيد، بأنه هاجم القرآن، فإنّ س. سترومسا افترضت أنّه نسب في الواقع إلى هذا الوزير أقوال ابن الريوندي، لأنّ ابن حزم لم يعرف أياً منهما إلاّ بشكل غير مباشر من خلال الردود عليهما(١١٩).

وبالفعل، هناك حكاية تقول إنّ هذا المبتدع من أصل يهودي، وإنه لجأ إلى أحد اليهود عندما طرد من بغداد، بل تقول إنه وظّف قلمه لخدمة الطائفة اليهودية ضد الإسلام، مقابل تعويض مادي بالطبع! وعندما ينخرط المرء في هذا النوع من الكلام، يسهل عليه الانتقال من دحض الإلحاد إلى دحض اليهودية. بل إنّ مثل هذا المنزلق قد يقود اليهود أنفسهم إلى الوقوع فيه، وهذا على ما يبدو ما حدث لبعض الكتّاب المتأخرين. فعندما هاجم ابن ميمون أولئك الذين يريدون أن يطلبوا من

---

(١١٨) ج. فان إس: «الفارابي وابن الريوندي» مقالة نشرها بالإنكليزية في مجلة Hamdard Islamicus، ٣، ٤، ١٩٨٠، ص ٣ - ١٥.

(١١٩) س. سترومسا: «من الإلحاد الإسلامي إلى السجال اليهودي الإسلامي: كتاب الدامغ لابن الريوندي»، مقالة نشرتها بالإنكليزية في مجلة Journal of the American Oriental Society، ١٠٧، ٣ - ٤، ١٩٨٧، ص ٧٦٧-٧٧٢.

العقل ما لا يستطيع أن يقدّمه، أورد اسم شخص غريب هو أليشع بن ابويه، تقترب أوصافه بالأحرى من الصورة الأسطورية لابن الريوندي[١٢٠].

إنّ اقتحام كاتبنا الفارسي هذا لليهودية هو ما قد يفسر الشهرة المبخوسة في أوساط هذه الطائفة لكاتب ذي أصل يهودي قح، وهو حَيويَه البلخي. لم تصلنا أعماله مباشرة، ولكنها وصلت فقط عن طريق ردود سعديا غاوون عليها وعن طريق بعض الاستشهادات الأخرى[١٢١]. وقلّما يذكره النسّاخ، وإن ذكروه شوّهوا اسمه. نعرف فقط أنه عاش ما بين ٢٣٦/ ٨٥٠ و٢٦٢/ ٨٧٥ تقريباً، وأنه من مدينة بلخ؛ وهذا يقرّبه زمنياً وجغرافياً من ابن الريوندي ومن الكاتب المزدكي الذي ألف «شكاند غومانيك فيشار». لقد طرح هذا المفكر «مئتي سؤال» حول التوراة وحول الفكر اليهودي بعامة. بل يقال إنه كتب نصاً مشذباً للتوراة برسم الأولاد، شطب منه كل المقاطع التي قد تشير إشكالات. ويُقال إنّ نُسخه قد انتشرت في المدارس، إلى أن تدخل سعديا حوالى سنة ٣١٥/ ٩٢٧.

لا يورد هذا الأخير النصَ الأصلي إلاّ لماماً، مما يضطر القارئ إلى أن يعيد تشكيل الجزء الأساسي منه انطلاقاً من الردّ عليه. ولكننا متيقنون، بناءً على قول شاهد قديم، من أن سعديا ردّ باللغة العبرية، في حين أنّ حيويه لم يستعمل هذه اللغة. ويميل الناشر الأول للنصّ المعروف، وهو ي. دافيدسون، إلى اللغة العربية، ويميل بعضهم الآخر إلى الآرامية، مع أنّ هذا غير مرجّح. يُضاف إلى ذلك أنّ دافيدسون، في إحدى الحواشي التي أوردها، استنتج أنّ الكتاب كان مسجوعاً، وكذلك الردّ عليه.

إنّ اكتشاف مخطوط مجزوء، ووجود تقاطعات بينه وبين أعمال سعديا من جهة، وبين عدد من المصادر اللاحقة من جهة أخرى، خوّلا دافيدسون أن يعيد تشكيل سبعة وأربعين سؤالاً من الأسئلة المئتين. ولأنّ سعديا كان يردّ أحياناً على جملة من الأسئلة في آن واحد، فقد كان لا بدّ من تفكيك بعضها. وقد أعاد

(١٢٠) انظر س. سترومسا: «أليشع بن أبويه والزنادقة المسلمون في كتابات ابن ميمون»، Maimonidean Studies، ٣، قيد الطبع.

(١٢١) جمعها ي. دافيدسون في كتاب **مساجلة سعديا ضد حيويه البلخي** (بالإنكليزية)، نيويورك، ١٩١٥.

دافيدسون تجميعها في ستة مواضيع كبرى: ١) الله وصفاته؛ ٢) الله والخلق؛ ٣) العبادة الإلهية؛ ٤) المعجزات؛ ٥) المشاكل النصية في التوراة؛ ٦) تأويلات ممكنة لبعض المقاطع. واستنتج من هذا التحليل أنّ حيويه «لم يكن مجرد جامع للجوانب غير المنطقية في التوراة، وإنما استخدمها كأساس ليبني عليه الأطروحات الوضعية»[١٢٢].

ولكنّ الصعوبة بدأت عندما اقتضى الأمر تحديد هذه الأطروحات. فبعد أن عاد دافيدسون إلى بعض الدراسات التي كتبت في القرن التاسع عشر، لفت نظره التشابه القائم بين بعض الأطروحات وعدد من مقاطع كتاب «**شكاند**»، ومال بالتالي إلى إعطاء الحق لكاتب من القرون الوسطى كان أكد بأنّ حيويه أصبح زاردشتياً. إلاّ أنّ دافيدسون سرعان ما اعترف بأنّ بعض الأسئلة الأخرى تعارض هذا الطرح، وذكّر بعبارة سعديا الذي رأى أنه قد يكون اعتنق المسيحية. وبعد ذلك بوقت قصير، تراءى لفينتورا أنه يستطيع التوليف بين النظريتين واعتبر حيويه مانوياً، أي أنه كان ثنوياً ووريثاً للمسيحية[١٢٣]. ومع أنّ هذا الطرح مصطنع جداً إلاّ أنه نال دعماً غير متوقع من جانب ج. فايدا الذي قارن الأسئلة التي طرحها كاتبنا بتلك التي كان يطرحها الزنادقة على أئمة من الشيعة، وهي التي جمعها الطبرسي (المتوفى عام ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م) في «**كتاب الاحتجاج**»[١٢٤]. ولكنه لاحظ أيضاً أنّ الثنوية غير ظاهرة في الشذرات التي أُعيد بناؤها. إلى جانب ذلك، هناك مسألة يمكن تأويلها على أنها تنمّ عن انتماء إلى التثليثية - وهذا قد يعزز ما ذهب إليه سعديا - ولكن ذلك لا يتوافق مع المانوية. وعليه فقد مال فايدا إلى أن يقارب بين حيويه وبين المحتجّ الذي يظهر في «**كتاب الزمرد**» والذي كان سعديا يعرفه. ولكن فايدا، عندما ربط هذا الشخص «بالفكر الراديكالي الحر» - وهذه عبارة كان يقصد بها الزندقة - ألزم القارئ الذي يقرأه اليوم بأن يطرح، بالنسبة لحيويه، المسائل نفسها التي طرحت بالنسبة للورّاق وابن الريوندي.

(١٢٢) المرجع السابق، ص ٢٨.

(١٢٣) م. فينتورا: **فلسفة سعديا غاوون**، باريس، ١٩٣٤، ص ٣٨-٤٩ و ٢٠٦-٢١٠.

(١٢٤) ج. فايدا: «حول الموقف الديني لحيويه البلخي»، مقالة نشرت في مجلة الدراسات اليهودية، ٩٩، ١٩٣٥، ص ٨١-٩١.

في الطبعة التي قدمها ج. دي ميناس لكتاب «**شكاند**»، عاد إلى مشكلة المصادر، ولكن من منظور مغاير آخر. فقد أراد أولاً التخفيف من التأثير المانوي لصالح التأثير المزدكي. فاعتمد على النص القروسطي الذي كان شرح لماذا لم يكتب سعديا تفنيده بالعربية، مع العلم أنه يفنّد نصاً كتب على الأرجح بهذه اللغة، وذكر أن حيويه قد تبنى أفكار المجوس. وهذا يعني أن المزدكيين كانوا مطلعين على الإنتاج اللاهوتي العربي، وكانوا في بعض المناطق أقوياء بما فيه الكفاية بحيث أصبحوا مرهوبي الجانب. وبعد أن ذكّر ج. دي ميناس بأنّ عدداً من الأسئلة التي طرحها حيويه موجودة أصلاً في كتاب «**المدراشيم**» [اليهودي]، وأنّ عدداً آخر منها يتماشى دون شك مع مواقف المزدكيين ومع «**كتاب الزمرد**»، استنتج بغبطة قائلاً: «إنّ مسائل الأولوية والأبوة هي في تفاصيلها شبه غير قابلة للحل. أما المواضيع المطروحة فشائعة في الجدل، والموجودة منها في كتاب «**شكاند**» ليست مبتكرة جداً، وهي حصيلة التمازج الواسع النطاق بين المعتقدات، وهو التمازج الذي ميز - في القرون الأولى للإسلام، ولا سيما في بلاد الرافدين - اللقاء الفريد من نوعه في التاريخ بين تيارات دينية أربعة كانت حيوية ومناضلة في آن»[١٢٥].

ولكن هل نضع حيويه إلى جانب مؤلف كتاب «**شكاند**» ولا نرى فيه بالتالي إلاّ شاهداً تاريخياً على مجموعة أفكار شائعة وغير متميزة، أم يجب أن نصنّفه في عداد الشخصيات القوية كالورّاق وابن الريوندي؟ إنّ النسيان الذي تعرض له ليس حجّة، لأنه طال أيضاً الورّاق، وإنّ الإنسان يُنسى إما لضعفه وإما لقيمته المرموقة. والأرجح في حالة حيويه أنّ السبب في نسيانه يعود إلى أنه لم يكتب إلاّ عدداً محدوداً من الكتب، أو ربما كتاباً واحداً فقط، لا يظهر أصلاً فيه كاختصاصي في التوراة. وكثيرون من الكتّاب الذين ذكرناهم (ولا سيما فنتورا) اختزلوه إلى دور «الممثل الاجتماعي». ومع ذلك هناك فارق أساسي بينه وبين مؤلف كتاب «**شكاند**»؛ فهذا الأخير يمثل عقيدة قويمة ما؛ ومع أنّ كتابه متواضع في مضمونه، إلاّ أنه بقي محفوظاً لدى طائفة دافعت عنه. أما حيويه فلا نعرفه إلاّ عن طريق خصومه. هل يجب إذن أن نعزو الدور الذي اعتُرف له به ضمنياً من خلال «العنف الذي مارسه

(١٢٥) انظر كتاب **شكاند**، المذكور آنفاً، ص ١٨١.

سعديا وآخرون [ولا سيما إبراهيم بن عزرا] في تفنيدهم له» إلى «نزعته التهديمية تجاه اليهودية»[١٢٦]؟ ولكن حيويه ليس الكاتب الوحيد الذي انتقد اليهودية في العالم العربي ولا الوحيد الذي انشق عنها؛ وكان الأشد خطراً هو التعامل مع مرتدّ إلى الدين السائد؛ وهذا أمر لم يرد ذكره في موضوعنا.

عندما يذكّر ج. فايدا بـ «الطريقة التي كانت تُقدّم بها [المسائل المطروحة] والروح التي كانت تحركها»، فإنه يعيدنا في الواقع إلى وضع مشابه لوضع ابن الريوندي، على أن نأخذ في اعتبارنا كل الإشكالية التي تراكمت حوله منذ أن كتب مقالته. والحال أن أحدث توليفة اقترحتْ حول «مذهب» حيويه، وهي التي طرحها ج. روزنتال، تبدو مخيّبة للآمال. صحيح أنها تتميّز بتمامية أكبر، وترفع عدد الأسئلة المفحوصة إلى خمسة وستين، ولكنها تقدمها بصورة إيجابية، ناسية أنها عبارة عن أسئلة بالمعنى الصرف للكلمة. وإذ يقدم روزنتال، بكثير من التبحّر، السوابقَ والمواقف الموازية المعاصرة، فإنه ينفي كل ابتكار لدى الكاتب الذي يدرسه، باستثناء هرطقته بالذات، قائلاً: «إنه الهرطوقي اليهودي الوحيد الذي عرفنا أنه جمع لائحة كبرى من الإشكالات والمطالب»[١٢٧].

أليس في هذا «التفرد» نقطة إيجابية ما؟ إنّ كلمة «هرطوقي» هذه هي الخطأ المشترك الناجم على الأرجح عن اللعنات المتواترة التي انهالت على الكتّاب القدامى الذين كان لهم وقعهم لدى جميع القرّاء. فهناك إصرار على العثور بكل الوسائل على «مذهب» تعتمده «نِحلة» من النِحل. أمام عمل كعمل روزنتال لا نستطيع الامتناع عن التفكير في مثال ب. سوروكين. ففي كتاب يتحلى بروح علمية عالية، أثبت أنّ جميع طروحات علماء الاجتماع في القرن التاسع عشر وفي النصف الأول من القرن العشرين يمكن ربطها بآراء قديمة جداً في الغالب. ولكننا إذا استطعنا القول إنّ كل شيء قد قيل، بشكل من الأشكال سابقاً، فإنه يستحيل علينا بالمقابل أن نشكك في العلم الجديد الذي مثّله علم الاجتماع الذي كان سوروكين نفسه اسماً لامعاً فيه. وحتى عندما نجد سوابق أو موازيات معاصرة لجميع الأسئلة التي طرحها حيويه، لا

(١٢٦) انظر ج. فايدا، مرجع مذكور، ص ٨١.
(١٢٧) المرجع السابق، ص ٣٤٢.

نكون قد أثبتنا أنه اقتبسها من الآخرين، وأنّ دوره اقتصر على الاقتباس. الشيء الصحيح الوحيد فعلاً هو أنّ شخصاً يطرح أسئلة لا يمكن أن يُعتبر وكأنه ينتمي، ولو بشكل هامشي، إلى دين مؤسس، حتى ولو تمكن هذا الدين من استدماج تلك الأسئلة الحافزة للتفكير النظري. وقد كانت س. سترومسا محقة عندما ذكّرت، منتقدة فان إس في ذلك، بأننا لا نستطيع أن نقول إن حيويه بقي يهودياً، إلاّ «بالمعنى الضيّق للهلخة»(*)، وإنه لا سبيل للخروج من اليهودية ولو حتى عن طريق الارتداد الديني(١٢٨).

يتعيّن علينا إذن أن نعود إلى المعطيات الأساسية: ١) لم يخرج حيويه من المجال التوراتي. وإنما الكتاب وتأويله في المأثورات اليهودية المحافظة هما موضع التساؤل. ولهذا تصدّى لدحضه الربانيون والحريديون معاً(**). ٢) يكتفي ابن حيويه بتجميع مئتي مسألة من مشارب متباينة، وكان جمع بعضها أيضاً آخرون غيره، ولا سيما الثنويون الراغبون في تقويض الرسالة التوحيدية. ولكن هذا لا يعني أنه وضع نفسه تحت عباءة هذا أو ذاك. ذلك أنّ السوابق والموازيات المختلفة التي نستطيع الاستشهاد بها كانت تدافع كلها عن موقف بعينه، وكانت المسائل التي طرحتها هي الوجه الآخر من معتقد وضعي حاولت الانتصار له من خلال إقصاء الخصم. لا شيء يخولنا التأكيد على وجود شيء من هذا القبيل عند حيويه. ولا يستطيع أي خصم من خصومه القدماء أن يورد معتقداً يمكن استنتاجه من المسائل المطروحة بدون أن يقع في التناقضات. ويبدو أنّ إبراهيم بن عزرا، من جهته، لم يلعنه إلاّ لأنّه اقترح تفسيرات عقلانية محددة تقوض المعجزات (كتلك التي تقول إنّ النبي موسى عرف آلية المد والجزر في حين أنّ المصريين كانوا يجهلونها؛ وإنّ المن والسلوى

(*) الهَلْخة هي الدليل الرسمي للحياة الدينية والمدنية عند اليهود. وتشبه الفقه وأحكامه عند المسلمين (المترجم).

(١٢٨) س. سترومسا: **الزمرد الخفي**. . .، مرجع مذكور، الحاشية ١١٢.

(**) الربانية: نشأت في القرن الخامس قبل الميلاد وركزت على سلطة الحاخامات وتوجيهاتهم وتفسيراتهم التوراتية، ومن أوساطها وُلد التلمودان. أما الحريدية فنشأت في بغداد إبان القرن الثامن ودعت إلى العودة إلى النص التوراتي ودراسته دراسة معمقة، والتخفيف من السيطرة الحاخامية. ولكن الحريدية انحسرت لصالح الربانية (المترجم).

ليسا هبة سماوية خاصة لأننا نجدهما في العديد من الحضارات، ولكن تحت أسماء شتى يمكن تعدادها، الخ)[١٢٩].

يجب إذن أن نفترض أن التساؤل يكفي نفسه بنفسه، ويجب ألا نحبس حيويه مسبقاً في نظام معرفي مزعوم يُلزمه بأن يكون صاحب مذهب. أما لجوؤه إلى السجع في صوغ تلك الأسئلة فيُفترض فيه أنه اعتمده ليجعلها قابلة للحفظ بالنظر إلى أهميتها، وليس ذلك من قبيل النزوة العارضة كما قد نجد عند ابن الريوندي أو حتى عند الورّاق. إنّ التساؤل في غاية الأهمية في نظره، بحيث أنّ الكتاب الآخر الوحيد الذي نستطيع أن ننسبه إليه هو أيضاً مجموعة من الأسئلة التي طرحها على معاصره موسى الزعفراني[١٣٠].

وهكذا، على الرغم من التشابه الشكلي (من خلال لائحة الأسئلة) مع عدد من كتب الدفاع عن الدين في العصور القديمة المتأخرة وفي القرون الوسطى، فإنّ حرص حيويه على صياغتها وتهافت خصومه على تفنيدها، رغم احتقارهم لها ولكل ما يشابهها، يُجبراننا على البحث في اتجاه آخر. والواقع أننا نجد نظير موقف حيويه «التساؤلي» في فترات متباينة، منذ سقراط ومحاورات أفلاطون ووصولاً إلى كتاب «**محاورات حول الدين الطبيعي**» لهيوم، حيث يتقدم الاستدلال من خلال استبعاد الطرق الخاطئة (وهذا ما سيسميه ديكارت بالمعرفة الهامة أهمية العلم الوضعي) بدون الادعاء بشق طرق جديدة.

يرى حيويه إنّ نقطة الانطلاق يجب أن تكون الكتاب المؤسس للوحدانية للتدليل على أنه في المستطاع النظر فيه على غير الطريقة التي نُظر بها فيه من قبل، وذلك لأنّ الرؤية التقليدية ليست مقنعة. وهو لا يورد أي عنصر خارجي، لا الفلسفة اليونانية ولا أي لاهوت معين، ولكنه ينظر فقط في النص وفي صياغته من جهة، وفي موقف الإنسان الحصيف الذي لا ينتمي إلى تأويل خاص من جهة أخرى.

---

(١٢٩) انظر م. فنتورا، مرجع مذكور، ص ٤٠-٤١، الحاشية ٢٨ و٢٩.

(١٣٠) معروف لدينا من خلال إشارة يتيمة إلى أجوبة هذا الأخير عليه (انظر روزنتال: مرجع مذكور، ص ٣٢٠) ويرى م. فنتورا (المرجع المذكور، ص ٣٩، الحاشية ٢١) أنّ هذه الأسئلة هي عينها التي نحن بصددها.

ومع أنّ الأسئلة طُرحت على الأرجح حسب ترتيب النص، ومع أنها متفاوتة القيمة، فإننا نستطيع إعادة تكوين البنية الداخلية للنهج الذي نهجه حيويه. فأول ما يُمهد به هو التنبيه إلى أنه لا يمكن أخذ النص المقدس بحرفيته، لأنّ هناك مقاطع متناقضة في صياغتها. ولكن السائل يركز على وجود تناقض آخر أشد خطورة بكثير: أفلا تلبي التوراة في بعض جوانبها الغرائز البشرية السافلة، لتتعارض بالمقابل مع مقتضيات الضمير المستنير بتصويرها الله على أنه رب متعسف، وبحدّها من كلية قدرته، ومن كلية معرفته، ولا سيما من رحمته الجمّة؟ هناك مثال يظهر لنا تباين المنظور بين حيويه ومحاوره: يتساءل الأول إن كان الختان بتراً فقط، فيجيبه الآخر بكل بساطة إنّ البتر جزء من طبيعة الإنسان، لأنه منذ ولادته يعرف بتر الحبل السري. وما لم يلاحظه سعديا هو أنه بإجابته تلك يتفّه موضوعه ويُقصي عنه صفة العلامة الإلهية[١٣١].

هكذا يبدو أنّ معظم تساؤلات حيويه تركّز على تعدد مستويات القراءة الممكنة للتوراة، وهو تعدد قد لا تحترمه كل عقلنة اختزاليّة. ومع ذلك بوسعنا أن نتساءل إن كانت صياغة النص بالذات لا تخولنا أن نفكر في الله بطريقة مختلفة (أواحد أم مثلث الأقانيم؟)، وفي العالم (أمخلوق أم متولد من مادة موجودة سابقاً؟)، وفي الإنسان (لماذا التركيز على الخطيئة وليس على عالم متناغم وخالد؟).

لا شك أنّ تهمة العقلانية هي تهمة مبرّرة، إذ لا يكفّ حيويه عن التساؤل حول «أسباب» الأفعال الإلهية، وحول خيارات الله ووصاياه، ويرى أنها ليست فقط جزافية، بل يمكن التساؤل أيضاً عمّا إذا لم تكن بعض الواجبات المفروضة مستحيلة التحقيق[١٣٢]. وفي هذا الموضوع يبدو حيويه قريباً جداً من ابن الريوندي. ولكن لا شيء يخولنا القول إنه، كابن الريوندي، أراد أن يبني وضعياً «ديناً مبنياً على العقل». وبدرجة أقل، لا نستطيع أن ندانيه من التصور المعماري لعقلانية الوراق. وفي الواقع، يبدو أننا لا نستطيع أن نفهم حيويه خارج إطار الحضارة اليهودية: فقد عاصر المحاولات الأولى للتفكير اللاهوتي التي حذت حذو المعتزلة، واستشعر ضرورة

(١٣١) انظر ي. دافيدسون: **مجادلات سعديا**...، مرجع مذكور، ص ٦٢-٦٣.

(١٣٢) انظر المرجع السابق، ص ٢٥.

التبرير الداخلي بدون إعادة نظر حقيقية، فاكتفى فقط بأن ينبّه ويحذر. والحال أنه عندما يريد المرء أن يبرهن على شيء هو مقتنع به من الأساس، فإنه لا يعسر عليه أن يجد دوماً البرهان!

تشاء سخرية التاريخ أن يكون حيويه الذي حرص على صقل مسائله وصياغتها بنثر مسجوع قد واجه خصماً حرص مثله على صياغة ردوده سجعاً، ولكن بلغة دينه المقدسة. ولئن رغب حيويه في النظر إلى الأشياء «بطريقة مختلفة»، فإنّ ذلك لم يؤدِ فعلاً إلاّ إلى التعجيل في صياغة فلسفة يهودية، على يد سعديا، فلسفةٍ هدفت فقط إلى «تكييف المعطيات المنزلة والمأثورة مع ما ظُن آنذاك أنه من مقتضيات العقل»[١٣٣].

---

(١٣٣) ج. فايدا: **مدخل إلى الفكر اليهودي في العصر الوسيط**، باريس ١٩٤٧، ص ٦٠. والتسويد مني.

الفصل الرابع

ثلاثة أشكال مستقلة للتطوير

كان بوسع المسائل التي نظرنا فيها حتى الآن أن تكون خميرة للتفكير طوال الفترة «الانفتاحية» للإسلام. فقد كان من الممكن للإسلام ألا يكون إلاّ ديناً لمنطقة معينة ولقوم معينين. فالنبي محمد لم يقم إلاّ بمحاولة أو محاولتين لمهاجمة غير العرب، واستخلص عبرة من فشله العسكري. أما بالنسبة لمساعيه المزعومة في التراسل مع كبار الملوك والأعيان في زمانه فهي منحولة. وكان بوسع الإسلام عندئذ أن يصبح ركيزة لحضارة محلّية ومتجسّدة في سكان متجانسين نسبياً، كما سيكون الحال في اليابان مثلاً. ولكن لم يحدث شيء من هذا، إذ اختار الخلفاء الراشدون التوسع. وبضمّ حضارات شديدة التباين (من الهندوس حتى جبال البيرينيه)، وفي فترة زمنية قصيرة جداً (قرن من الزمن)، ألزم الإسلام نفسه بموقف المتلقي. وهذا التلقي هو الذي أتاح الفرصة لتفتح سريع جداً عرفه الفكر النقدي بشتى الأشكال.

ولكن مع تصميم المعتزلة على جعل تعاليمهم مذهباً رسمياً، أولاً، ومع إقصائهم لاحقاً وسيادة المذهب التقليدي من بعدهم، فرضت نفسها صورة لإسلام صراطي. وفي نهاية القرن الثالث/ التاسع تعززت هذه الصورة أكثر فأكثر. وبعد ذلك بقرنين، جاءت الحملات الصليبية لتقدم ذريعة لمزيد من التشدد.

وخلال هذه الحقبة الثانية فقدت الأسئلة قيمتها الذاتية، وحلت محلها للحال أجوبة سعى فيها أصحابها إلى إيجاد ملاذ يحميهم من الرؤية المفروضة الأحادية البعد. ولا بدّ أن مثل هذه المواقف المستقلة قد تعددت إلى حد ما. فكثيرون، ممن اتهمهم الفقهاء المتشددون والأخباريون الحريصون على النظام العام، خصّوا أنفسهم

بـ«جنّة سرية»، وإن حافظوا ظاهرياً على المقتضيات الرئيسية للنظام الإسلامي؛ وفي هذه الجنّة شذّبوا الأفكار التي ما كانت تروق لهم، أو فلنقل إنهم أعادوا بناء تصور للعالم خاص بهم.

لم يُعرف معظم هؤلاء إلاّ عن طريق «القيل والقال». ولهذا يصعب جداً التمييز بين ما هو حقيقي وما هو ناجم عن النميمة؛ كما يصعب التمييز بين التأويلات الشخصية نوعاً ما أو الصراطية نوعاً ما، وكذلك أخيراً بين العقائد المشتركة والمواقف المستقلة. وبشكل دائم تقريباً كانت التهجمات الخارجية تتطرف إلى الحد الأقصى؛ وبالتالي يتعين على البحث المعاصر أن يسقط قسماً كبيراً منها في أغلب الأحيان.

لن نأخذ هنا إلاّ ثلاثة أمثلة لها ميزة مزدوجة: كثرة الوثائق المتوافرة نسبياً، وتشكيلها لضرب من «نموذج مثالي». وهذا سيسمح للقارئ بأن يتصور شتى الصور المختلفة التي رسمت لهؤلاء المفكرين الثلاثة، وهي صور ورد كثير منها فعلاً في الوثائق التاريخية، ولكن بدون أن تخضع بعد للنقد الضروري.

١) دين فلسفي: أبو بكر الرازي (نهاية القرن الثالث/ التاسع - بداية القرن الرابع/ العاشر)

لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي صورةٌ طاغية كأشهر طبيب ممارس في العصور الوسطى بخاصة. ولم يحظ بهذه الصورة بسبب كتابه «**الجامع**»؛ ذلك أن الباحثين فضلوا عليه «**قانون**» ابن سينا، ولاحقاً كتاب «**الكليات**» لابن رشد. ولكن كتاباته التي كرّسها لعدد من المعاينات الخاصة والحالات المحددة والقواعد العملية بقيت مرجعاً أساسياً حتى القرن الثاني عشر/ الثامن عشر. وقد عرفه الغرب تحت اسم Rhazés، وما زال يُستشهد حتى الآن ببعض من توصيفاته السريرية، ولا سيما منها توصيفه للجدري.

أما كتبه الفلسفية فقد «نُسيت»، ولم ينبشها من قبرها إلاّ المستشرق بول كراوس خلال الثلاثينيات من القرن العشرين. فالمناظرة التي دارت بينه وبين داعية من دعاة الإسماعيلية أبرزت بالفعل انتقادات للدين الرسمي، بل لجميع الأديان المؤسسة؛ ولكن الاستشهادات بقيت مجزوءة، وبسرعة يشطح الخيال ليتوقف عند بعض الجمل

المعزولة أو العناوين! إلاّ أنّ الرازي يتميّز في توليفاته الشخصية بثقة هادئة بالنفس يعرض من خلالها رؤيته للأشياء. ففي ذلك الزمن لم تكن قد طغت بعد الصورة الهستيرية التي شاء المدافعون الغيورون عن النبوة أن يرسموها له. كان الرازي هادئاً، وربما لأنه كان يعلم أنه طبيب ذو شأن وأن المجتمع بحاجة إلى علاجاته. وقد ذكر بعضهم أيضاً أنّ ذلك قد يعود إلى ابتعاده عن مراكز الجدل الديني.

ولد عام ٢٥٧هـ/ ٨٦٥م في الري، القريبة من طهران الحالية، وكان في المقام الأول رجل علم. ويُقال إنّ الموسيقى راودته في البداية، وكانت تعتبر علماً من العلوم. ولكنه تحوّل لاحقاً إلى الكيمياء، وفيها أولى اهتماماته للملاحظة أكثر مما للمذاهب الباطنية. وتتضمن الكتب التي تركها في هذا المجال إما توصيفات، كتوصيفاته لصهر المعادن، وإما تصنيفات كيميائية. وفي النهاية استوقفه الطب. وتذكر إحدى الروايات أنه درس الطب والفلسفة على يد علي بن سهل بن ربّن الطبري. وهذا مستحيل لأنّ الطبري توفي عام ٢٤٠/ ٨٥٥. واللافت أنّ أصحاب هذه الرواية أرادوا أن يقيموا علاقة بنوّة بين الرازي وبين هذا النسطوري الشهير الذي اعتنق الإسلام ثم تساجل مع أتباع دينه السابق(١). ومن اللافت أيضاً أنّ بعضهم حوّر اسم الجد «ربن» وترجمه إلى «رابان» (حاخام)، وجعل بالتالي من الرازي رجلاً قريباً من اليهود(٢). كان لممارسته كطبيب في مستشفى أكبر الأثر في حياته. وقد تولى إدارة بيمارستان الري، قبل أن يُستدعى، إثر نجاحاته، إلى العاصمة في بغداد حيث أقام بضع سنوات، بعد عام ٢٨٩/ ٩٠١ على الأرجح. ولكن يبدو أنه قفل راجعاً إلى مسقط رأسه في الري حيث توفي - وقد عمي - في سنة ٣١٣/ ٩٢٥ أو ٣٢٠/ ٩٣٢.

من الصعب جداً الإحاطة بشخصية هذا الرجل. لقد قيل إنه علّم طلاباً عديدين، ولكن في مجال الطب. أما في الفلسفة فلم يستحدث مدرسة. وأجرى بعضهم مقاربات بين موقفه وموقف أبي البركات البغدادي، ولكن يبدو أنّ هذه المقاربات ما

---

(١) انظر عبد المجيد الشرفي **ببيليوغرافيا الحوار الإسلامي - المسيحي**. ١) من القرن السابع حتى العاشر (ضمناً). ٢) الكتّاب المسلمون، في مجلة Islamochristiana، العدد ١، ١٩٧٥ (ص ١٤٢-١٥٢)، ص ١٤٤-١٤٥.

(٢) انظر عبد الرحمن بدوي: **تاريخ الفلسفة في الإسلام** والجزء الثاني بعنوان **الفلاسفة الحقيقيون** (بالفرنسية)، باريس، ١٩٧٢، ص ٥٧٨.

هي إلاّ تشابهات في بعض التفاصيل. ونجد أيضاً أنّ الأحكام التي قدّمت عنه متناقضة: فقال بعضهم إنه كان فيثاغورياً، وآخرون إنه مال إلى الأفلاطونية وعادى الأرسطوية، وآخرون إنه من المدرسة الرواقية، أو من الأبيقورية، أو من المانوية السرية، الخ. ويزعم المسعودي أن يحيى بن عدي بدأ دراسة الفلسفة على يده. ولكن ابن عدي هو طالب الفارابي ومكمّله، والفارابي فنّد آراء الرازي. ولئن يكن ابن عدي قد اقتبس من الكاتب الفارسي بعض اللمسات «العلمانية» في «**كتاب الأخلاق**» وأحال إلى معيار اللذة، فقد نهج مسلكاً أفلاطونياً - أرسطوياً صنيع معظم فلاسفة الإسلام، وهو مسلك عزف الرازي إلى حد كبير عن سلوكه[٣].

قد تكون العودة إلى من تقدموه أكثر دلالة. فقد قدّمه البيروني على أنه تتلمذ على الفيلسوف الفارسي أبي العباس الايرانشهري. والواقع أنّ هذا الفيلسوف غير معروف، ولكن البيروني قال إنه نبذ جميع الأديان التي كان جيد الاطلاع عليها وتكلم عنها بموضوعية، ولكن لصالح دين خاص به ادعى فيه النبوة[٤]. يتعيّن علينا إذن أن نبحث بالأحرى عن نهج مستقل. فمن المعروف بالفعل أنّ الرازي كان له خصوم كثيرون. ولكن يجب التنويه أيضاً بأن هؤلاء لم ينتموا إلى تيار الأغلبية الذي كان على جهل به؛ ونذكر من بينهم أبا القاسم البلخي، رئيس المعتزلة في بغداد الذي تعرض وقتئذ لنكسات قاسية، والفارابي، وهو أول منظّر لفلسفة إسلامية تحظى بالاحترام، وأبا حاتم الرازي، الداعية الإسماعيلي الذي كان شبه متخفّ. ولاحقاً تصدى إسماعيليون آخرون لموقفه المعادي للنبوة، واستمروا يناوئونه أكثر من قرن. وفيما بعد، فنّد آراءه ابن ميمون اليهودي، مع أنه كان مهووساً على ما يبدو بصورته كعالم عقلاني.

لقد استرعت أفكاره الأخلاقية والميتافيزيقية الاهتمام مؤخّراً، ولا تفتأ تزداد الدراسات المتعلقة بهذين المجالين. أما فكره الديني - الأخلاقي فلم يحظ عملياً

---

(٣) انظر ماري تيريز أورفوا: **رسالة أبي زكريا يحيى بن عدي** في الأخلاق (بالفرنسية)، باريس، ١٩٩١، ص ٣٠-٣٢.

(٤) انظر ج. روسكا: «البيروني كمرجع لحياة وأعمال الرازي» (بالألمانية)، مجلة إيزيس، ١٩٢٢، ص ٢٦-٥٠؛ وج. مونو: **ما كتبه المسلمون عن الأديان غير المسيحية** (بالفرنسية)، المرجع نفسه، ص ٢٢-٢٣.

بتحليل جديد منذ الدراسات التي قام بها بول كراوس[٥]. ومن المستحسن أن نعاود النظر فيها على ضوء كامل الإشكالية التي عرضناها حتى الآن.

لنستعرض أولاً العناصر المتوافرة لدينا. هناك كتاب مفقود يدحض أفكار أحد المانويين - واسمه سيس أو سيسين - ويقال إنه محض تدوين لإحدى المناظرات الشفوية[٦]. ونسب إليه المسعودي كتاباً حول صابئة حرّان؛ ولا نعرف شيئاً عن هذا الكتاب ولا ندري حتى إن كان كتاب نقد[٧] (بالفعل، عزا الرازي بعض الجوانب المهمة في فلسفته الميتافيزيقية إلى الصابئة). ولكن المفكر الإسماعيلي أبا حاتم الرازي[٨] في «**كتاب أعلام النبوة**» نقل بعض مقتطفات من كتاب «**مخارق الأنبياء**»، الذي يحمل اسماً آخر هو «**نقد الأديان**»، وكان سبق لبول كراوس أن نبشهما[٩]. والكتابان هما حصيلة مناظرة عامة تمت بين الرجلين في الري واستمرت لعدة جلسات، وذلك في بلاط مرداويج بن زيار[١٠]. ويذكر ابن النديم أخيراً كتاباً ضائعاً يدل عنوانه فقط على أنّ الرازي كان ينظر في ضرورة وجود «خالق حكيم» للعالم[١١]. من كل هذا لا نستطيع إلاّ أن نستنتج أنّ الرازي كان مفكراً مستقلاً: فلم يكن مانوياً ولا مادياً، ولكنه كان مع ذلك معادياً للأديان النبوية.

---

(٥) نشر بول كراوس الجزء الأول من **رسائل فلسفية**، القاهرة، ١٩٣٩، وأستعمل هنا الطبعة المصورة التي نشرتها دار الآفاق الجديدة في بيروت، ١٩٧٧. ونجد بعض المقتطفات المستلة من الجزء الثاني في مقالته «رازيانا ٢»، في مجلة Orientalia، السنة الخامسة، ١٩٣٦، ص ٣٥٨-٣٧٨.

(٦) انظر ج. مونو: **الكتابات الإسلامية**...، مرجع مذكور، ص ٢٥.

(٧) انظر ج. مونو: **الإسلام والديانات الإيرانية**، باريس، ١٩٨٦، ص ٢٢٢.

(٨) انظر طبعة ص. الصاوي وغ. أعواني: **أبو حاتم الرازي، أعلام النبوة**، طهران، ١٩٧٧، وترجمه جزئياً ف. بريون تحت العنوان: «الفلسفة والتنزيل: ترجمة مذيّلة لستّة مقتطفات من كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي» (مقالة بالفرنسية)، مجلة الفلسفة القروسطية، العدد ٢٨، ١٩٨٦، ص ١٣٥-١٦٢؛ ومقالته «الزمان والمكان ونشأة العالم حسب أبي بكر الرازي. تقديم وترجمة الفصل الأول والثالث والرابع من كتاب أعلام النبوة لأبي حاتم الرازي»، مجلة لوفان الفلسفية، العدد ٨٧، ١٩٨٩، ص ١٣٩- ١٦٤.

(٩) نشرة كراوس: «رازيانا٢»، مجلة Orientalia، السنة ٥، ١٩٣٦، ص ٣٥-٥٦، و٣٥٨ - ٣٧٨ وعاد إليه جزئياً في كتاب **رسائل**، ص ٢٩١-٣١٦.

(١٠) انظر ج. مونو: **الكتابات الإسلامية**...، مرجع مذكور، ص ٢٥.

(١١) المرجع السابق.

مقابل هذه الكتب السجالية، ومنها كتابان على الأقل لا يبدوان إلاّ من كتب المناسبات التي ردّ فيها على خصومه، هناك كتابان مهمان لهما طابع إيجابي. فبما أنّ الرازي كرّس حياته لمعالجة الأجساد، فقد طلب منه والي الري كتاباً لمعالجة النفوس، وذلك هو أصل «**كتاب الطب الروحاني**»[١٢]. وهذا الكتاب كُتب في فترة مبكرة نسبياً، ولم تكن القراءات الفلسفية قد استوعبت فيه استيعاباً تاماً، ولا يتدخل فيه أي منظور ديني.

وعندما تقدم الرازي في السن كتب دفاعاً تبريرياً عن نفسه جعل عنوانه «**كتاب السيرة الفلسفية**»، واصطدم بالناس الذين كانوا ينكرون عليه لقب «الفيلسوف»؛ ويبدو أنّ هذا الكتاب يقدّم زبدة تفكيره.

يبدأ «**كتاب الطب الروحاني**» بتمهيد يشيد بالعقل، المنطبع فطرياً في كل إنسان والذي لا يقتضي إلاّ المران والجهد ليعمل. ولا يوصف العقل في هذا الكتاب إلاّ من خلال المنفعة الدنيوية: فهو يوفّر الكثير من المكتسبات والمنافع، ويقينا من الوقوع في الخطأ، ويحامي عنا، ويؤكد تفوقنا على الخليقة كلها[١٤]. إلاّ أنّ الرازي يقدم «**الطب الروحاني**» على أنه تمهيد ضروري لفلسفته. وهو يُظهر لنا على كل حال أن هذا العقل واحد عند الله والإنسان. وهنا تكمن الصعوبة الكبرى في فكره؛ وفي المساجلة التي دارت بينه وبين الداعية الإسماعيلي ستتجذّر هذه الصعوبة في المطلب المشترك لكلا المتساجلين، أي ذلك الذي يقول بوجود مدبّر حكيم للعالم، وإن يكن كل منهما فهم كلمة «حكيم» بمعنى مختلف؛ فالداعية لجأ إلى حجج رآها حصيفة وتعلل بالعيان والمشاهدة اليومية، بينما تكلم الفيلسوف بمفردات مسلمات العقل وتحدى الخصم بقوله: «من أين أجزتم» هذه الدعوى أو تلك؟[١٥].

---

(١٢) نشرة كراوس، ص ١ - ٩٦. يمكن استكماله بمقالة د. غوتاس: «حواش ونصوص على مخطوط القاهرة ١: إضافات على طبعة ب. كراوس لكتاب الطب الروحاني لأبي بكر الرازي»، مجلة أرابيكا، السنة ٣٤، العدد ١، ١٩٧٧، ص ٩١-٩٣.

(١٣) طبعة كراوس، ص ٩٧-١١٢، وترجمه بعنوان «رازيانا١»، مجلة أورينتاليا، السنة ٤، ١٩٣٥، ص ٣٠٠-٣٢٥.

(١٤) **الطب الروحاني**، مرجع مذكور، ص ١٧-١٨.

(١٥) **رسائل**، مرجع مذكور، ص ٢٩٥، السطر ٤.

في نظر الإسماعيلي الذي يريد، من خلال النبوة، إنقاذ الإمامة، تتجلى الحكمة الإلهية عبر المشهد التراتبي للبشرية، إذ اختص الله بالنبوة بعض البشر دون غيرهم وفضلهم على الناس وجعلهم أدلة لهم. أما رجل العلم فيرى أنّ الحكمة تقتضي مشاركة الجميع مشاركة مباشرة عن طريق «الإلهام»[١٦]، وإلاّ وجدنا أنفسنا في موقف يولّد النزاعات، إذ يحبّذ كل واحد زعيمه. ويزعم الداعية أنه يعتمد على التجربة اليومية لتعليل اللامساواة؛ أما الطبيب فيعارضه مركّزاً على الاجتهاد العقلي: فلئن كان بعضهم يجتهد في التجارة وينجح فيها فليس ثمة ما يمنع من تشغيل ذكائه بنجاح في المعرفة النظرية. ويحسب الداعية أنه يسحق خصمه الطبيب إذ يقدمه كأستاذ في مهنته وله تلاميذه، في حين أنّ الرازي لا يريد أن يكون إلاّ «اختصاصياً» يكرّس وقته في ما يُهمله الآخرون، ويعتبر نفسه غير مؤهل في بعض المجالات العلمية التي يتقنها غيره إتقاناً ممتازاً. وهذا ما يلخصه في العبارة التالية: «لو اجتهدوا واشتغلوا بما يعنيهم لاستووا في الهمم والعقول»[١٧].

للتصدي لموقف التسوية هذا بين الناس، يلجأ الداعية الاسماعيلي إلى الحجة الأخلاقية. فالحيوانات هي التي تحوز بالطبع والفطرة المعرفة اللازمة لها، ولكنها بالتالي لا تقع تحت مسؤولية ولا تحت تكليف. فالمسؤولية والتكليف والطاعة والمعصية والثواب والعقاب لا تتدخل إلاّ إذا كان الأشخاص غير محكومين بما جُبلوا عليه. ولا يرى أبو حاتم من حلّ آخر لهذه اللامحكومية المسبقة إلاّ بوجود «درجات» و«مراتب» بين المخلوقات. ولكنه هنا يسعف خصمه من حيث لا يدري إذ يشير إلى صلته بقدامى الحكماء: فهؤلاء كانوا أساتذة، ولكنهم بدورهم تمّ تجاوزهم، ولعلّ أبا بكر، من خلال ممارسته العلمية بالذات، ناقض فكرة التساوي. والحال أنّ هذا الأخير يميز بالفعل بين الحائز على المعرفة والمعرفة نفسها. فهو وحده في حضارته كلها من ينتصر لفكرة أنّ العلم قابل للتقدم والاستكمال. ولهذا لم يخشَ التعبير عن «شكوك على جالينوس» لأنه لا يرى أنّ هناك أذى قد يلحق هذا الرجل العظيم إذا جُعل منه سلطة قديمة يجب اتباعها بشكل أعمى. وهو يكرر في كتاباته الطبية كلها أنه

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٦، السطر ٨.
(١٧) نفسه، ص ٢٩٦، السطر ٢٠.

محظوظ لأنه يعيش في حقبة متأخرة. إذ يتيح له ذلك أن يوضّح بدقة أكبر ما لم يستطع الأسلاف رؤيته، وأن يستكمل ما أهملوه «كي يزداد الفن قرباً كل يوم من الكمال، وكي تكثر فائدة البشر منه، كما أمرنا وأوصانا جالينوس الرائع في العديد من كتبه حيث يقول لنا بأن نميّز ونصنّف ما لم يميزه ويصنفه الأقدمون»(١٨).

بالتأكيد، لم يكن الداعية ملزماً بمعرفة هذه الخلفية الفلسفية - العلمية كلها. ولكنّ الملاحظ أننا إذا كنّا في المحصلة الأخيرة بصدد حوار ما بين شخصين، فإنّ هذا الحوار ينحو إلى أن يكون أُحادياً منذ أن ذكّر الداعية بالعبارة المُشار إليها أعلاه. هل هذا سوء أمانة من جانبه؟ الأرجح أنّ فكرة العلم المتدرِّج والمتقدم باستمرار إلى أمام كانت تعصى تماماً على فهمه. وبالفعل، إذا كان أبو حاتم يورد أقوال محاوره بلا تحريف حول هذه النقطة، فإنه لا يفعل ذلك إلاّ عندما يريد أن يحشره أو يُشعره بأنه يتناقض مع قدامى الفلاسفة حول أزلية المبادئ. وإذا كان بعضهم، في رأيه، قد اكتشفوا أشياء لم يعرفها الأسلاف، وهم بدورهم سيصبحون متجاوزين، فمعنى ذلك أنه لا وجود للحقيقة. يقول: «فإذا كان الذي استدركه المتأخر خلافاً على من تقدمه كما خالفت أنت من تقدمك، فإنّ الخلاف ليس بفائدة، بل الخلاف شرّ وزيادة في العمى وتقوية للباطل ونقض وفساد»(١٩).

كل قراء الرازي، الفيلسوف، لاحظوا أنه الوحيد الذي أعطى كلمة «اجتهاد» معناها الكامل، دون حصرها بمجال ديني، سواء أفي إطار الشريعة (كالفقه مثلاً)، أم في إطار علم الباطن كما تفعل الإسماعيلية. وعندما يرد على خصمه بأنّ «الأنفس لا تصفو من كدورة هذا العالم ولا تتخلص إلى ذلك العالم إلاّ بالنظر في الفلسفة»(٢٠)، يرفض هذا الأخير الرد إلاّ من منظور «ما هو حق وما هو غير حق». وعندما يعلن الفيلسوف أخيراً: «مَن نظر واجتهد هو محقّ وإن لم يبلغ الغاية»(٢١)، لا يتخلص

(١٨) أبو بكر الرازي: **كتاب الأغذية**، نشره وترجمه إلى الإسبانية ر. كوهن برابانت في مجلة Anaquel de estudios arabes ص ٥٩ (العربي ص ٣٥ - ٧٣) ٢، ١٩٩١، وص ٤٩ (الترجمة).

(١٩) **رسائل فلسفية**، مرجع مذكور، ص ٣٠١ السطر ١٧-١٩.

(٢٠) **رسائل فلسفية**، مرجع مذكور، ص ٣٠٢ السطر ١٠-١١.

(٢١) المرجع السابق، مرجع مذكور، ص ٣٠٣ السطر ٢ - ٣.

الداعية الاسماعيلي من المأزق إلا بإقامته معارضة بين تعددية الآراء الفلسفية وواحدية التعليم الذي أتى به الأنبياء.

وهنا أيضاً يقيم المفكر الإسماعيلي، لصالحه، تمييزاً وفصلاً بين حجج الرازي الفيلسوف. فهو يفحص ويلخص التناقضات العديدة بين الأنبياء كما يذكرها الرازي. وفي هذا الفصل من سجاله يكتفي بأن يصور محاوره وكأنه يرفض متابعة النقاش: «إذا انتهى الكلام إلى هذا يجب أن يُسْكَت»[٢٢]. هل هذا إقرار بالضعف؟ الواقع أنّ الرازي يرفض أن يضع على قدم المساواة البحث عن الحقيقة بالتحليل العقلي والخضوع لكلام الأنبياء. بوسعنا أن نأسف للتسرّع في وصفه هذا الخضوع بأنه «خرافات»[٢٣]، ولكننا لا نستطيع أن ننكر عليه نهجه السليم في استخدام المنطق.

إنّ «**السيرة الفلسفية**» تستند إلى الفكرة القائلة بأن مثل هذا النهج إنما هو هبة فطرية أُعطيت للإنسان. وإن آخر مبدأ من المبادئ الستة التي يعدّدها الرازي يضمن إمكانية ممارسة المبادئ الأخلاقية الخمسة الأخرى بتوكيده قائلاً: «إنّ البارئ جل وعزّ قد وكل الأشياء الجزئية من حوائجنا إلينا كالحراثة والنسج وما أشبه ذلك مما به قوام العالم وقوام المعيشة»[٢٤]. ونلاحظ في هذه الجملة، القريبة جداً من جملة أخرى أوردها الورّاق، اختلافاً كبيراً في النبرة: فالورّاق اكتفى برفض الحجة القائلة بأنه يتعيّن على الإنسان أن يتعلم كل شيء من الخارج؛ أما الرازي الفيلسوف فيبني على هذا المبدأ رؤية إيجابية للعالم.

تقتضي هذه الرؤية أن يعيش الإنسان تلقائياً، حسب مواهبه الطبيعية. فكل زهد من شأنه أن يضع الطبيعة موضع شك مستبعد من طرز الحياة الفلسفي. ولئن أخذ الرازي سقراط كنموذج، فإنه يرفض صورة الزاهد فيه، ويرى أن أعداءه هم الذين أبرزوا هذه الصورة ليتمكنوا من إلحاق الأذى به. والرازي يفضل صورة أبي العائلة أو المواطن، بله صورة النديم. ولئن قبل بفكرة صحة الصورتين باعتبار أنّ العالم اليوناني القديم عرف مأثورين متعارضين حول شخصية سقراط - انتقلا كلاهما إلى

(٢٢) المرجع السابق، مرجع مذكور، ص ٣٠٢ السطر ١٩.
(٢٣) المرجع السابق، مرجع مذكور، ص ٣٠٣ السطر ٨.
(٢٤) **كتاب السيرة الفلسفية**، مرجع مذكور، ص ١٠٢، الترجمة ص ٣٢٥.

الأخباريين المسلمين - فإنه يرى أنّ الصورة الثانية هي الصورة التي استقر عليها سقراط في نهاية المطاف.

وسيكون المعيار الأقصى للأخلاق هو اللذة التي يتأولها على أنها توازن وانعدام للألم. وكتاب «**الطب الروحاني**» يتحدث عنها مطوّلاً، وكذلك «**كتاب اللذة**» الذي لم يصلنا منه إلاّ بعض الشذرات[٢٥]. ولئلا نبتعد عن الموضوع لنقل بإيجاز إنّ هناك عملية حسابية بخصوص اللذة تحبّذ الحياة الأخلاقية على إشباع الشهوات. بل يضيف «**كتاب الطب الروحاني**» أنه يترتب علينا أن نستبعد النزعة الذهنية عند فلاسفة من أمثال أفلاطون وأرسطو[٢٦]، ولكن الغريب هو أن «**السيرة الفلسفية**» لا تستعيد صراحة هذه الفكرة مع أنها تتماشى مع إيديولوجية الرازي التي تعادي كل شطط مهما كان نوعه.

مع ذلك فإنّ لهذا أساساً دينياً، يكمن في المبدأ الأول الذي يؤكّد وجود عالم أخروي، أي «أنّ لنا حالة بعد الموت حميدة أو ذميمة بحسب سيرتنا كانت مدة كون أنفسنا مع أجسادنا»[٢٧]، كما يكمن في المبدأ الرابع الذي يحيل إلى الحساب الإلهي. ولكنه هنا أيضاً يتأول هذا الحساب على أنه رفض للألم (الألم الذي نسبّبه للآخرين والألم الذي نسبّبه لأنفسنا دون وجه حق). وهذا يشبه «رهان بسكال» من حيث أنه يفضّل دار البقاء على دار الفناء، وهو الأصل في علم الأغذية الروحاني هذا. ويجب الاعتراف بأنّ هذا البرهان ليس جديداً، حتى في الإسلام. والأهم منه على ما يبدو هو الضمانة التي يقدمها الله للبحث عن هذا التوازن: «إنّ ربنا ومالكنا مشفق علينا ناظر لنا رحيم بنا، تبع ذلك أيضاً أنه يكره أن يقع بنا ألم»[٢٨]. ولذا يعالج الرازي الطبيب كل الآلام الجسدية بشكل متساوٍ، سواء أكانت آلاماً بشرية أم حيوانية، إذ ليس لها من مبرّر إلاّ إذا انتظرنا منها فائدة أعظم.

إنّ هذا التعامل الواحد مع الإنسان والحيوان يعود إلى إيمان الرازي بالتناسخ. والشيء الوحيد الذي يميّز أرواح الحيوانات عن أرواح البشر هو أنّ الأولى لا تصل

(٢٥) طبعة كراوس، ص ١٣٩-١٦٤.
(٢٦) **الطب الروحاني**، مرجع مذكور، ص ٢٩-٣٠ و٦٢-٦٣.
(٢٧) **كتاب السيرة الفلسفية**، مرجع مذكور، ص ١٠١، السطر ١٣-١٤؛ الترجمة ص ٣٢٥.
(٢٨) المرجع السابق، ص ١٠٣، السطر ١٤-١٥؛ الترجمة ص ٣٢٧.

إلى الانعتاق بينما تستطيعه الثانية. بوسعنا إذن أن نقتل بسهولة أكبر الحيوانات التي تسبب الأضرار، لأننا بذلك نُدنيها من خلاصها. ولكن الرازي يوصي بالرأفة بالحيوانات المنزلية والعاشبة عامةً، وهذه يجب ألا تُقتل إلاّ إذا اقتضت الحاجة. «ولولا أنه لا مطمع في خلاص نفس من غير جثة الإنسان لما أطلق حكم العقل ذبحها البتة»[٢٩]. رائعة هي هذه العبارة لأنها تُظهر «حُكم العقل» ليس فقط كمطلق لا يناقش، بل أيضاً كمرجعية غير محصورة بمكان بعينه. والرازي لا يطرح حتى مسألة معرفة ما إذا كان الأمر يتعلق بمقتضى ذاتي أم بمأثور ثقافي.

لهذا، ومع أن قراءتنا زيّنت لنا مقارنته بحنين بن اسحق، فإنه يتعين علينا أيضاً أن نعيد النظر في هذه المماثلة. صحيح أن بينهما بعض التشابه، انطلاقاً من قامتهما العلمية ووصولاً إلى الخيبات المهنية الآنية وفقدان حظوة الخليفة بسبب دسائس الحسّاد، ولكنّ الرجلين هما على طرفي نقيض في ما يخص الفكر الديني. فحنين يقول بنهج نكوصي: فما أخذناه عن طريق المأثور، كيف نتيقّن منه؟ أما الرازي فيندفع، على العكس منه، مع حركة الحياة: فعنده يقينيات موروثة، وهو لا يشكك في الموضوعات الثقافية كالإيمان بالتناسخ، بل يرى فيها تعبيراً عن عقل يتجاوز حدود الزمن. وينحصر مجهوده فقط بإقامة التوازن بين شتى المرجعيات التي يوظفها الفيلسوف. ولذا يخطو حثيثاً نحو استنكار أشكال الزهد[٣٠] التي يمكن أن توجد في الهند أو عند المانويين(المنانية) أو في المسيحية والإسلام، فيقول: «فإنّ ذلك كله ظلم منهم لأنفسهم وإيلام لها لا يُدفع به ألم أرجح منه»[٣١]. وهو إذ لا يتحدث إلاّ عن التألم، فإنه يضع نفسه في حيّز جسداني محض ولا يرضى بأي انفصال عنه أو بأية عودة إلى الذات.

---

(٢٩) المرجع السابق، ص ١٠٣، السطر ١٢-١٣؛ الترجمة ص ٣٢٩.

(٣٠) في الدراسة التي أجراها م. بار - آشر تحت عنوان: «بعض الجوانب في علم الأخلاق عند أبي بكر الرازي وأصولها في أعمال جالينوس»، مجلة دراسات إسلامية، العدد ٦٩، ١٩٨٩، ص ٥ - ٣٨، والعدد ٧٠، السنة ١٩٨٩، ص ١١٩-١٤٨، يرى أنّ «**الطب الروحاني**» هو أكثر مصالحة مع الزهد من «**السيرة الفلسفية**»، ولكن ذلك يتعلق خصوصاً باستشهادات مأخوذة من الكتّاب القدامى، والباحث يعترف على كل حال بأنّ الرازي يحافظ حتى هنا على وجهة نظر نفعية لا نجدها في أشكال الزهد التي سيدينها لاحقاً.

(٣١) **كتاب السيرة الفلسفية**، مرجع مذكور، ص ١٠٦ السطر ٢ - ٣؛ الترجمة ص ٣٣٠.

إنّ هذا لا يمكن أن يُعزى إلى تأثير الفلاسفة الوثنيين، بل إلى اختيار علمي. فالرازي يرفض أن يجد الخلاص، على غرارهم، في الأخلاق. فالخلاص في نظره يقع خارجها . والإنسان لا يبلغ الهناء في هذا العالم، ولكنه يتهيأ، تبعاً لظروفه، لبلوغه في العالم الآخر. المهم ألا يضع دونه العراقيل، أبالإفراط كان أم بالتفريط.

ولكنّه مدين لأولئك الفلاسفة القدماء بالبناء الفكري الذي من خلاله يسعى إلى الإجابة عن الإشكالات التي أثارتها الأديان التوحيدية بفرضها فكرة الخالق، وهي فكرة ضرورية للتمكن من التكلم في القيم. وقد أوضح ل.ا. غودمان كيف أنّ نظرة الرازي إلى الماورائيات هي نظرة منظمة بدقة من أجل حل المشاكل الفلسفية التقليدية، ولا تتميّز إلاّ من حيث أنّ هذا الحل يقول بالخلق. وإلى جانب الخالق، يقبل الرازي بوجود أربعة مبادئ أخرى قديمة مثله، وهي النفس الكلية والهيولى والمكان («المطلق» المختلف عن «النسبي») والزمان («المطلق» هو أيضاً والمعارض للزمان «المحدود» لأنّ حركة الأجرام تنظّمه). إنّ الله ضروري لتفسير ما هو خيّر في هذا العالم. أما الهيولى والمكان والزمان فهي جوهر الطبيعة والتغير. وأخيراً تضطلع النفس بالجانب العفوي والكيفي، كما تضطلع لاحقاً بما هو غير موائم في العالم(٣٢). ويُختزل كل هذا في أسطورة هبوط النفس إلى العالم. فقد هبطت لرغبة ذاتية لها، خلافاً لإرادة الخالق، وأثارت بالتالي في الهيولى حركات غير منتظمة. وبعد أن سُجنت في العالم، فإنها لا تتحرّر تدريجاً إلاّ عن طريق العقل الذي يرسله الله، ولكن الحكماء هم الذي يشغّلونه. فهؤلاء، بواسطة العلم، يتيحون للنفس أن تعي وضعها. وهذا البناء يسمح للرازي بأن يتجنّب عزو الشرّ إلى الخالق. ولكنّ نزعته الذهنية، وحتى بنية الأسطورة، التي يتقابل كل عنصر فيها مع ضرورة معينة لتقديم حل لهذه المسألة المدرسيّة أو تلك، تُظهر أنه لا يلجأ إليها إلاّ للإجابة عن إشكال يتعلق بالفهم، وليس للإجابة عن تساؤل وجودي.

على الرغم من استعماله الرهان البسكالي (وهو رهان ليس حكراً على بسكال!)

(٣٢) انظر ل. ا. غودمان: «أسطورة هبوط النفس عند الرازي: وظيفتها في فلسفته» (بالإنكليزية)، في كتاب **محاولات في الفلسفة والعلم الإسلاميين**، ج. حوراني، دار نشر الباني، ١٩٧٥، (ص ٢٥-٤٠) ص ٢٩.

فمن الواضح أنّ نهج الرازي ليس محايثاً تماماً. يُضاف إلى ذلك أنّ هذه المحايثة ليست، كما الحال عند حنين بن اسحق، محطة كي يتمكّن العقل من أن يميّز تسامي إنشاءاته، بل هي عنده عنصر تقليصي بصورة جذرية. والحق أننا نتعامل هنا مع «إله الفلاسفة» الذي أعطى للعالم دفعة، فتحرك وفقاً للنظام المرسوم له.

لا نستطيع أن ننفي الشجاعة التي أظهرها هذا الرجل. ونحن ملزَمون أيضاً بالانحناء أمام الصرامة التي حاول بها أن يوظّف تراث الأقدمين كي يحل المشاكل التي طرحها الوضع الجديد، وبخاصة العنصر الأخلاقي الإضافي الذي أدخلته فكرة الخلق. ولكن يصعب علينا أن نطلق عليه لقب «المفكر الأكثر صرامة والأكثر ليبرالية في الإسلام، بل ربما أيضاً في تاريخ الفكر البشري» (كما قال عبد الرحمن بدوي)[٣٣]. وفي الحقيقة، إنّ الأمر لا يعدو معارضة عالم جزافي بعالم جزافي آخر. هذا خيار وبناء قائم على هذا الخيار، ولكنه ليس تفكيراً.

٢) مثال عن التديّن المحبط في الأندلس بداية القرن الخامس/ الحادي عشر

وصف هنري كوربان المواجهة بين الرازيَيْن، أبي بكر العقلاني والقائل بالتساوي، وأبي حاتم المدافع عن الأئمة، على أنها «فترة من أعظم فترات الفكر في الإسلام»[٣٤]. ووجد فيها بخاصة مناسبة ليعرض، عن طريق التضاد، «الفكر الديني الباطني والكشفي»[٣٥] الذي كان هو وحده موضوع اهتمامه دون غيره. ورأى آخرون فيه شهادة على وجود جو حقيقي من الحرية في إقليم الريّ بداية القرن الرابع/ العاشر إذ كان كلا المتحاورين يستطيع التعبير جهاراً عن مواقف شديدة الجرأة.

ولكن هؤلاء وأولئك اصطدموا بالرأي الخائب الذي لم يرَ في ذلك إلاّ شكلاً فكرياً يتصدّى لشكل فكري آخر، وكل منهما مغلق على الآخر، ولا هدف للمحاور فيه إلا إفحام محاوره. ذلك أنه إذا كان الحدث المذكور لافتاً للنظر في علانيته، فلا بدّ أن يكون حصل أكثر من مرة، وإن اقتصر على جماعة محدودة. وصحيح أنّ شخصية أبي بكر الرازي نادرة في قامتها العلمية، ولكنّ صورة العقلاني التجريبي

---

(٣٣) عبد الرحمن بدوي: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**... (بالفرنسية)، مرجع مذكور، ص ٥٩٤.

(٣٤) هنري كوربان: **تاريخ الفلسفة الإسلامية** (بالفرنسية)، باريس، ١٩٦٤، ص ٢٠١.

(٣٥) المرجع السابق، ص ٢٠٠.

توجد في كل مجتمع، وأكثر مما نتصور، حتى ولو لم يُعبَّر عنها رسمياً. والنكت العديدة التي نسبها الناس العاديون إلى ابن الريوندي الأسطوري تثبت ذلك. وإنما الشعور الممضّ بأنّ الأمر لا يتعدى مجابهات عقيمة، سواء كان الخصوم من كبار المفكرين أو من الناس البسطاء، هو الذي أشاع الشكية والأخذ بـ «تكافؤ الأدلة». وقد أظهر فان إس أنّ هذا الموقف استمرّ داخل الإسلام في العصر الوسيط[٣٦]. ولكن معظم الحالات المعروفة لم تحظَ إلاّ بتوثيق فقير جداً. وسنتوقف عند نص مشهور إلى حد كبير، لأنه وإن لم يقدم لنا معلومات تاريخية، فسيتيح لنا الفرصة لنتعمق قليلاً في مسألة الفلسفة. إنه عبارة عن مقطع من مبحث كتبه ابن حزم حول الأديان، في «**كتاب الفِصَل والملل**»، ويسمّي لنا فيه يهوديين أندلسيين هما إسماعيل بن يونس الأعور وإسماعيل بن القرّاد[٣٧]. ولكننا نكاد لا نعرف شيئاً عنهما سوى أنهما كانا طبيبين. بالإضافة إلى تلقيب الأول «بالأعور»، نعرف - من خلال بعض ذكريات طفولة ابن حزم - أنه عاش في مدينة «المرية» وأنه اشتهر بطول باعه في الفراسة[٣٨]. ويمكن أن يُقرأ اسم اليهودي الثاني بـ «القراد» أو «القُداد» أو «القدّاد». ولأنّ نصوص هذين الرجلين مفقودة، اضطررنا إلى دراستهما من خلال ما قدّمه عنهما خصمهما، الذي لم يوفر أحكاماً تقول «من فمك أدينك»، كما لم يوفر الشتائم. ولكننا إذا نحينا هذا جانباً، نحصل على لوحة معبّرة جداً، من حيث أن إطارها هو السجال ضدّ الشكيّة. يقول ابن حزم: «ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلة، ومعنى هذا أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب، ولا تغليب مقالة على مقالة، حتى يلوح الحق في الباطل ظاهراً بيّناً لا إشكال فيه، بل دلائل كل مقالة فهي

(٣٦) انظر ج. فان إس: **الشكية في الفكر الديني الإسلامي**، مرجع مذكور.

(٣٧) ابن حزم: **كتاب الفِصَل والملل**، مرجع مذكور، الجزء الخامس، ص ١١٩-١٢٤. وترجمه إلى الإسبانية م. اسين بلاثيوس بعنوان: Abenhazem de Cardoba y su historia critica de las ideas religiosas مدريد، ١٩٣٢، الجزء الخامس، ص ٣٢٩-٣٣٧، وأعقبه تحليل لعبد المجيد تركي بعنوان: **تفنيد الشكية ونظرية المعرفة في كتاب الفِصَل لابن حزم** (بالفرنسية)، أعيد نشره في كتاب **علماء الكلام والفقهاء في إسبانيا الإسلامية. جوانب سجالية**، باريس، ١٩٨٢، ص ١٥٩-١٩٨.

(٣٨) ابن حزم: **طوق الحمامة**، نشره هـ. ك. السيرافي وإ. الأبياري، القاهرة، دون تاريخ، ص ١٩.

مكافئة لدلائل سائر المقالات. وقالوا: كل ما ثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقض. وانقسم هؤلاء أقساماً ثلاثة فيما أنتجه هذا الأصل»[٣٩].

وفي العرض الذي يتلو يعتمد ابن حزم تدرجاً منطقياً في ظاهره، إذ ينطلق من الذين يعبّرون صراحة عن شكيّتهم في كل شيء ولكنهم يقبلون بالظاهرة الدينية، كي ينتقل إلى مَن يحصرون شكيتهم بـ«ما يخص الباري تعالى»، وينتهي بأولئك الذين يستثنون من شكيّتهم الخالق والنبوة الإسلامية على حدّ سواء. وإذ يهمل ابن حزم العتبات النوعية الفاصلة بين هذه المستويات الثلاثة، نراه يصوّر الموقف بمجمله على أنه أشكال متكافئة من الشكيّة. وعلاوة على أنّ عرضه للحجج الشكية لا يأخذ بعين الاعتبار هذا التوزيع الثلاثي، فإنه يستبدله بتوزيع ثنائي. فمن جهة يتكلم عن «حيرة» في الحكم[٤٠]، ومن جهة أخرى عن تصور أخلاقي بحت للدين. وهذا التصور ينقسم بدوره إلى شطرين: استسلام لإرادة الله الذي وضع هذا الإنسان في هذا الدين، ولامبالاة بالسياق الاجتماعي، شرط المحافظة على نزعة أخلاقية عامة.

إنّ اهتمامنا بهذا العرض الطويل للحجج يهدف فقط إلى أن يُظهر أنّ الأفكار التي استشففناها عند ابن المقفع قد توضحت وتمثلت باتجاهات خاصة. فنحن نجد العبارات ذاتها، وإن تضخمت بعض الشيء بعد مرور ثلاثة قرون. يقول ابن حزم: «الواجب على كل أحد أن يلزمه ما اجتمعت الديانات بأسرها والعقول بكليتها على صحته وتفضيله، فلا يقتل أحد ولا يزني ولا يَليط ولا يُبغى به، ولا يسعى في إفساد حرمة أحد، ولا يسرق ولا يغضب، ولا يظلم ولا يجور، ولا يجني ولا يغش ولا ينمّ، ولا يسفه ولا يضرب أحداً ولا يستطيل عليه، ولكن يرحم الناس، ويتصدق، ويؤدي الأمانة، ويؤمن الناس شره، ويعين المظلوم ويمنع منه. فهذا هو الحق بلا شك لأنه المتفق عليه من الديانات كلها، ويوقف عما اختلفوا فيه، ليس علينا غير هذا، لأنه لم يلح لنا الحق في شيء منه دون غيره»[٤١].

ولئن يكن ابن حزم قد قطع على هذا النحو شوطاً طويلاً، فإنه يخلط مع ذلك

---

(٣٩) ابن حزم: **كتاب الفصل**. . .، الجزء الخامس، ص ١١٩.
(٤٠) المرجع السابق، ص ١٢٠، السطر ١٤.
(٤١) المرجع السابق، ص ١٢١.

بحذق بين جميع المستويات كي يسهّل المهمة على نفسه. فمن جهة نراه يبخس ثالثة الفئات التي ميّز بينها - وهي فئة المسلمين الذين يرفضون الانضواء تحت أيّ مذهب - بدمجها بالفئتين الأوليين اللتين يمثلهما يهوديان. ومن جهة أخرى سينقل الجدال على هذا النحو إلى المستوى النفسي.

إنّ تلخيصه للحجج يبدو موضوعياً. فهو يحافظ فيه على التدرّج التالي: ١) التعارض الإلزامي بين الفئتين والطابع الهش لانتصار إحداهما على الأخرى، لارتباطه فقط بمهارة فارسها. ٢) لماذا هناك خلاف حول الدين وليس حول معطيات الحواس أو معطيات العقل المتجسّد في العلوم؟ فما كان لأحد أن يعارض عن وعي الحقيقةَ إذا ما تجلت بوضوح، وإذا عارضها مع ذلك فلأن الهوى الفئوي المنحاز يكون هو وحده الذي تدخّل. ٣) لا فرق بصدد هذه النقطة بين الإنسان المثقف والجاهل. فكل إنسان يدّعي أنه يمتلك الحقيقة دون الآخرين سواء أتعلقت بالأديان، أم بالنحل، بله بالمذاهب، داخل الدين الواحد. وهذا لا يستثني الدهريين الذين، وإنْ لم ينقسموا إلى أديان، يتعارضون فيما بينهم بمذاهبهم. ٤) تُلحظ حتى عند الإنسان المثقف تبعيّة للهوى الذي يحوّل الرجل المعدّ ظاهرياً لتجرّد العلم إلى رجل مساجل عنيف؛ وهذا لا يحول على كل حال دون التقلّب في المواقف.

بوجيز العبارة، إما أن تُثبت صحة دين من الأديان، وإما ألا تُثبت. وتدخل «الدعوى» و«التقليد»[٤٢] في الحالة الثانية هذه. ولا يمكن أن يتم هذا الإثبات أو التصحيح بلغة ابن حزم إلا أن يكون «صحّ بالحواس أو ببعضها أو بضرورة العقل وبديهيته، أو صح بدليل ما غير هذين، ولا سبيل إلى قسم رابع. فإن كان صح بالحواس أو ببعضها أو بضرورة العقل وبديهيته، فيجب ألا يختلف في ذلك أحد، كما لم يختلفوا فيما أدرك بالحواس وبداهة العقل من أنّ ثلاثة أكثر من اثنين، وأنه لا يكون المرء قاعداً قائماً معاً بالعقل. فلم يبق إلاّ أن يقولوا إنه صح لنا بدليل غير الحواس، فنسألهم عن ذلك الدليل بماذا صحّ عندكم؟ أبالدعوى فلستم أولى من غيركم في دعواه، أم بالحواس وبديهة العقل فكيف خولفتم فيه وهذا لا يختلف في

---

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٢٣ السطر ١٤.

مدركاته أحد؟ أم بدليل غير ذلك؟ وهكذا أبداً إلى ما لا نهاية له، قالوا. وهذا لا مخلص منه»[٤٣].

ويختم ابن حزم عرضه بإضافته إعلاناً حقيقياً عن عقيدة شكية، فيقول: «ونسألهم أيضاً عن علمهم بصحة ما هم عليه، أيعلمون أنهم يعلمون ذلك أم لا؟ فإن قالوا لا نعلم ذلك أحالوا قولهم وكفونا مؤونتهم لأنهم يقرون أنهم لا يعلمون ما علموا، وهذا هوس وإفساد لما يعتقدونه. وإن قالوا بل نعلم ذلك سألناهم أبعلم علموا أم بغير علم؟ وهكذا أبداً، وهذا يقتضي أن يكون للعلم علم، ولعلم العلم علم إلى ما لا نهاية له، وهذا عندهم محال»[٤٤].

إنّ هذا المقطع الأخير، الذي يتميز بوضوح عن غيره، هو في الواقع اقتباس من طرق علم الكلام. وهذا ما يلفت انتباهنا إلى ما في ذلك من خلط. ثم يعود ابن حزم إلى كل دليل فيفنّده واحداً بعد الآخر، ولكن بعد أن كان أوحى للقارئ بأنه أمام شكل واحد من الفكر الشكي، وإن تجلّى في تبلورات عدّة.

مع ذلك فإنّ بعض جوانب هذه الشكية مفيدة له. لذا نراه ينقل باغتباط الوصف الطويل للانقسامات التي تنشأ عن الفكر المتحيّز، وذلك ما دام كتابه كله مكرساً أولاً للتصدي للمعتقدات الأخرى، خلوصاً إلى أنّ الإسلام هو وحده الدين الحقيقي، وثانياً لنقض المذاهب الأخرى، خلوصاً إلى أنّ الظاهرية وحدها هي الصحيحة. والمقطع يستحق أن يذكَر بكامله: «إنّا نرى الجماعة الكثيرة قد طلبوا علم الفلسفة وتبحروا فيها ووسموا أنفسهم بالوقوف على الحقائق وبالخروج عن جملة العامة، وبأنهم قد أشرفوا على الصحيح بالبراهين وميزوه من الشغب والإقناع، ونجد آخرين قد تمهروا في علم الكلام وأفنوا فيه دهرهم، ورسخوا فيه، وفخروا بأنهم قد وقفوا على الدلائل الصحاح وميزوها من الفاسدة، وأنهم قد لاح لهم الفرق بين الحق والباطل بالحجج والإنصاف، ثم نجدهم كلهم، يعني جميع هاتين الطائفتين فلسفيّهم وكلاميّهم، في أديانهم التي يقرون أنها نجاتهم أو هلكتهم، مختلفين كاختلاف العامة وأهل الجهل، بل أشد اختلافاً. فمن يهودي يموت على يهوديته، ونصراني يتهالك

(٤٣) المرجع السابق، ص ١٢٣.
(٤٤) المرجع السابق، ص ١٢٣-١٢٤.

على نصرانيته وتثليثه، ومجوسي يستميت على مجوسيته، ومسلم يستقتل في إسلامه، ومناني يستهلك في مانويته، ودهري ينقطع في دهريته، فقد استوى العاميّ المقلد من كل طائفة في ذلك مع المتكلم الماهر المستدل بزعمه، ثم نجد أهل هذه الأديان في فرقهم أيضاً كذلك سواء سواء، فإن كان يهودياً فإما رباني يتقد غيظاً على سائر فرق دينه، وإما صابئي يلعن سائر فرق دينه، وإما عيسوي يسخر من سائر فرق دينه، وإما سامري يبرأ من سائر فرق دينه. وإن كان نصرانياً فإما ملكي يتهالك غيظاً على سائر فرق دينه، وإما نسطوري يتقد أسفاً على سائر فرق دينه، وإما يعقوبي يسخط من سائر فرق دينه. وإن كان مسلماً فإما خارجي يستحل دماء سائر أهل ملته، وإما معتزلي يكفر سائر فرق ملته، وإما شيعي لا يتولى سائر فرق ملته، وإما مرجئي لا يرضى عن سائر فرق ملته، وإما سنّي ينافر سائر فرق ملته، قد استوى في ذلك العامي المقلد الجاهل والمتكلم بزعمه المستدل.

«وكل امرئ من متكلمي الفرق التي ذكرنا يدّعي أنه إنما أخذ ما أخذ وترك ما ترك ببرهان واضح، ثم هكذا نجدهم حتى في الفتيا، إما حنفي يجادل عن حنيفيته، وإما مالكي يقاتل عن مالكيته، وإما شافعي يناضل عن شافعيته، وإما حنبلي يضارب عن حنبليته، وإما ظاهري يحارب عن ظاهريته، وإما متحير يستدل، فهنالك جاء التجاذب والتجاذب حتى لا يتفق اثنان منهم على مائة مسألة إلاّ في الندرة، وكل امرئ ممن ذكرنا يزري على الآخرين، وكلهم يدعي أنه قد أشرف على الحقيقة.

«وهكذا القائلون بالدهر أيضاً متباينون متنابذون مختلفون فيما بينهم، فمن موجب أنّ العالم لم يزل وأن لا فاعل له، ومن مكذب له موجب أنّ العالم لم يزل وأنّ له فاعلاً لم يزل، ومن موجب أزلية الفاعل وأشياء أخر معه وأن سائر العالم محدث، ومن موجب أزلية الفاعل وحدوث العالم ومبطل النبوات كلها، كما اختلف سائر أهل النحل ولا فرق. قالوا: فصحّ أنّ جميعهم إما متبع للذي نشأ عليه والنحلة التي تربى عليها، وإما متبع لهواه قد يخيل له أنه الحق، فهم على ما ذكرنا دون تحقيق»[٤٥].

---

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٢١-١٢٢ (لقد اختصرت لائحة النحل التي يعرضها الكاتب بمزيد من التفصيل).

كذلك يطيب لابن حزم الفقيه الناظر في علم الأخلاق أن ينقل لنا وصفاً للإنسان الذي يدّعي الحكمة والذي تفترسه لواعج الهوى الفئوي. يقول: «وأيضاً فإنّا نرى المرء الفَهم العالم النبيل، المتفنن في علوم الفلسفة والكلام والحجاج، المستنفد لعمره في طلب الحقائق، المؤثر للبحث عن البرهان على كل ما سواه من لذة أو مال أو جاه، المستفرغ لقوته في ذلك، النافر عن التقليد، يعتقد مقالة ما ويناظر عنها، ويحاجج دونها، ويدافع أمامها، ويعادي من خالفها، مجدّاً في ذلك، موقناً بصوابه وخطأ من خالفه، منافراً له مضللاً أو مكفراً، فيبقى كذلك الدهر الطويل والأعوام الجمة، ثم إنه تبدو له بادية عنها فيرجع أشد ما كان عداوة لما كان ينصر ولأهل تلك المقالة التي كان يدين بصحتها، وينصرف يقاتل في إبطالها ويناظر في إفسادها، يعتقد من ضلالها وضلال أهلها كالذي كان يعتقد من صحتها، ويعجب الآن من نفسه، وربما عاد إلى ما كان عليه أو خرج إلى قول ثالث»[٤٦].

هذا كله لا يفنّده ابن حزم إلاّ بشكل خجول، راداً إياه إلى الضعف البشري المحتوم. ولكن الاستمرارية بين مختلف الأديان ومختلف المذاهب داخل الدين الواحد هي مقولة يأخذ بها. وهو بذلك يعارض التعددية التي تأسست داخل الإسلام عن طريق «الاختلاف» في طرح الحلول الفقهية[٤٧]. كذلك يندد، في مبحثه عن الأخلاق، بالعلماء الذين لا يجعلون أخلاقهم في تناغم مع معارفهم، وبهذا يكونون أدنى من الكثيرين من الناس العاديين[٤٨]؛ كما يندد بقوة، بصفة عامة، بنسبية المعرفة[٤٩]. إذن يمكننا القول بأنّ ابن حزم يدين، في جوانب عديدة، للشكيين الذين يشجب آراءهم. ولو شئنا أن نعلل هذا السجال من جانبه، و الذي لا يرد إلاّ في آخر كتابه، على ما فيه من تخليط عندما يتكلم عن المقولات المعادية، لعللناه بمقتضيات رؤيته الأحادية للإسلام، وهي رؤية نابعة أصلاً من ولائه للسلالة الأموية

---

(٤٦) المرجع السابق، ص ١٢٣.

(٤٧) انظر تركي، **تفنيد الشكية...**، مرجع مذكور، ص ٤٧.

(٤٨) ابن حزم: **كتاب الأخلاق والسير**، نشرته وترجمته إلى الفرنسية ندى توميش، بيروت، ١٩٦١، المقطع ٥٥.

(٤٩) المرجع السابق، من المقطع ٢٣٤ إلى ٢٣٨.

التي يعتبرها السلالة الشرعية الوحيدة الموروثة من الإسلام الأول. ولكن هذه المسألة تخرج عن موضوعنا.

فما نسعى إلى معرفته هنا هو مدى الأهمية الفعلية للأفكار التي يختزلها هو إلى خليط من عناصر متجانسة. ولهذا يجب أن ننسى أنه يتكلم عن شخصين يهوديين، مع العلم أنه لا يسميهما من باب الذم. هناك سببان يدفعاننا إلى ذلك. أولاً، إنّ الفئة الثالثة، التي يضعها على مستوى الفئتين الأخريين، تمثّل ظاهرة نسبية داخل العالم الإسلامي. يضاف إلى ذلك أنّ ابن حزم نفسه لا يجعل من الشخصين المذكورين إلاّ ممثلين متميّزين لمجموعة واحدة شاملة لأتباع الديانات التوحيدية الثلاث. وبالفعل، إنّ واحداً من الأشكال التي يندد بها هو ذاك الذي يبحث عن موقف يتجاوز الطوائف؛ والحال أننا نعلم أن النصوص الدينية في الأندلس كانت تُتداول بين بعض أتباع الديانات الثلاث(٥٠).

ولكن يجب التركيز بالمقابل على المعلومة الأخرى التي يعطينا إياها، وهي أنّ ذينك الشخصين طبيبان. فكما ذكّر فان إس(٥١) فإنّ الوسط الطبي من برزويه إلى أبي بكر الرازي كان متأثراً خاصة ببعض التقاليد الشكية ذات الأصل الهلنستي. والحال أنّ الرازي كان فصل بوضوح بين المجال الديني التقليدي والمجال الديني العقلي. وبينما أقام أبو حاتم، وهو إسماعيلي متميّز، معارضة بين الرسالات النبوية وشتى الآراء الفلسفية، قلّص أبو بكر الرازي التيارات الفلسفية إلى أطوار في بحث واحد عن الحقيقة، ولكنه شدّد بالمقابل على التناقضات الموجودة بين مختلف أديان الوحي، لا بل داخل وحي بذاته: فالمسيح يعارض موسى ومحمداً بادعائه أنه ابن الله؛ وماني وزرداشت يعارضان بثنويتهما واحدية الأنبياء التوحيدين ولكنهما يختلفان فيما بينهما بدوافعهما وتأويلاتهما؛ ويؤكد اليهود والمسيحيون على صلب يسوع، خلافاً لما سيذهب إليه محمد؛ وتقرّ التوراة بلا انفعالية الله: ولكنها تقضي بأن تقدم له الأضاحي؛ ويقول يسوع إنه يتمم ما جاءت به التوراة، ولكنه ينسخها؛ الخ...(٥٢).

---

(٥٠) انظر دومينيك أورفوا: «الفكر الديني عند عرب إسبانيا إزاء الإسلام»، مجلة Traditio، السنة ٣٩، ١٩٨٣، (ص ٤١٩ - ٤٣٢) ص ٤٢٣-٤٢٤.

(٥١) انظر ج. فان إس «الشكية...»، مرجع مذكور، ص ٣ وما يليها.

(٥٢) انظر أبو حاتم الرازي: **أعلام النبوة**، مرجع مذكور، ص ٦٩-٧٠.

في سياق هذا الموقف السلبي يحتل الفريق الثاني الذي أشار إليه ابن حزم موقعه. وهنا يميز ابن حزم هو أيضاً المسألة الفلسفية للعالم المخلوق عن المناحي العملية التقليدية. ولا يختلف عن أبي بكر الرازي إلاّ عندما يرفض استبدال النقد ببناء ذهني وضعي يراه بناءً ذاتياً. ولهذا يضطر إلى الافتراض بأنّ الحقيقة تعطى بصورة موضوعية، ولكن بدون علامة فارقة: «وقالت طائفة أخرى بتكافؤ الأدلة فيما دون الباري عزّ وجل، فأثبتت الخالق تعالى وقطعت بأنه حق خالق لكل ما دونه بيقين لا شكّ فيه، ثم لم تحقق النبوة ولا أبطلتها، ولا حققت ملة دون ملة ولا أبطلتها، لكن قالت: إنّ في هذه الأقوال قولاً صحيحاً بلا شك، إلاّ أنه غير ظاهر إلى أحد ولا بيّن، ولا كلفه الله تعالى أحداً. وكان إسماعيل بن القراد الطبيب اليهودي يذهب إلى هذا القول يقيناً، وقد ناظرنا عليه مصرحاً به، وكان يقول إذا دعوناه إلى الإسلام وحسمنا شكوكه ونقضنا علله: الانتقال في الملل تلاعب. قال أبو محمد: وقد ذكر لنا عن قوم من أهل النظر والرياسة في العلم هذا القول، إلاّ أننا لم يثبت ذلك عندنا عنهم»[٥٣].

وقد يبدو لنا أنّ شهادة ابن حزم تعيدنا، في هذه الحالة، إلى الموقف الأول لبرزويه، أي الموقف الإيماني: «فطائفة قالت: فإذ الأمر كذلك فالواجب على الإنسان لزوم الدين الذي نشأ عليه أو ولد عليه، لأنه هو الدين الذي تخيره الله له في مبدأ خلقه ومبدأ نشأته بيقين، وهو الذين أثبته الله عليه، فلا يحل له الخروج عن ما رتبه الله تعالى فيه وابتدأه عليه، أي دين كان. وهذا كان قول إسماعيل بن القرّاد، وكان يقول من يخرج من دين إلى دين فهو وقاح ومتلاعب بالأديان عاصٍ لله عزّ وجلّ المتعبد له بذلك الدين»[٥٤]. ولكن تتمة النص تبيّن لنا حدود هذه الشهادة.

وهذه هي أولاً العبارة المقتضبة التي يستعملها، والتي تتميز بالتالي عن الإسهابات المطولة في مواضع أخرى: «وكان يقول بالمسألة الكلية، ومعنى ذلك ألا يبقى أحد دون دين يعتقده على ما ذكرنا آنفاً»[٥٥]. ومن الواضح أنّ القسم الأول من

---

(٥٣) **كتاب الفِصَل**، مرجع مذكور، ص ١٢٠، السطر ٣ وما يليه.

(٥٤) المرجع السابق، ص ١٢٠-١٢١.

(٥٥) المرجع السابق، ص ١٢١، السطر ٣ - ٤.

الجملة هو استشهاد، وأنّ الثاني هو تأويل خاص بابن حزم. والحال أنّ هذا التأويل لا يقوم مقام الدليل، وقد تكون نتيجته مهمة على صعيد العمل، ولكنها ثانوية على صعيد الفكر. والملاحظ أنّ معنى «المسألة الكلية» قد فاته تماماً. إذ ما كان له أن يستوعب فكرة تقول إنّ الوحي ليس إلاّ ركيزة لمسعى فردي؛ ولأنه لا يبحث إلاّ عن «شريعة»، لذا يقدّم لها تأويلاً اختزالياً.

ولهذا يدلل أيضاً على عدم فهم أكبر تجاه الفئة الأولى: «وانقسم هؤلاء أقساماً ثلاثة فيما أنتجه لهم هذا الأصل؛ فطائفة قالت بتكافؤ الأدلة جملة في كل ما اختلف فيه، فلم تحقق الباري تعالى ولا أبطلته، ولا أثبتت أزلية العالم ولا حدوثه، ولا أثبتت النبوة ولا أبطلتها، وهكذا في جميع الأديان والأهواء لم تثبت شيئاً من ذلك ولا أبطلته، إلاّ أنهم قالوا: إننا نوقن أنّ الحق في أحد هذه الأقوال بلا شك، إلاّ أنه غير بيِّن إلى أحد البتة، ولا ظاهر ولا متميز أصلاً.

«قال أبو محمد: كان إسماعيل بن يونس الأعور، الطبيب اليهودي، تدل أقواله ومناظرته دلالة صحيحة على أنه كان يذهب إلى هذا القول، لاجتهاده في نص هذه المقالة، وإن كان غير مصرح بأنه يعتقدها»[٥٦].

هل نستطيع من جهتنا أن نذهب أبعد من ذلك؟ إنّ العبارة الأخيرة من هذا الاستشهاد، العبارة التي تؤكد على الطابع المكتوم لموقف إسماعيل بن يونس الأعور، توحي وكأن كتمانه عائد إلى طبيعته وتنسى الإحالة إلى الظروف الزمنية. وبالفعل، يسعنا أن نتساءل عمّا إذا لم يكن موقف هذين الشخصين صادراً عن تحفظ ما. ترى س. سترومسا أنّ «كلامهما مراوغ وأنه يشكّل مجهوداً لصدّ الخصم بلا تورط، أكثر مما هو تعبير عن قناعات حقيقية»[٥٧]. ولكن شهادة ابن حزم هي المراوغة؛ فهي تارة مستفيضة عندما تخلو من نتائج، وتارة في غاية الاقتضاب، بل غائبة، عندما يكون المطلوب استكشاف مكنون الأفكار. ولعل هذه الشهادة أتت بهذه الصورة لأنّ السياق لم يكن يتيح التعبير بوضوح. فلئن ظهرت صيغ دهرية أو نقدية فقط في أدبيات ذلك الزمان، فإنها ما كانت تظهر إلاّ في ما ينقله الكتّاب

(٥٦) المرجع السابق، ص ١١٩-١٢٠.

(٥٧) رسالة تلقاها الكاتب منها بتاريخ ٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٣.

المسلمون عن كتّاب آخرين، مع احتجاجهم عليه في الوقت نفسه احتجاجاً صارخاً. ونحن لا نعرف أصلاً إن كانت هذه الصيغ حقيقية أو مفترضة، ولا بدّ من مجهود تدقيقي كبير في المقارنة بين المصادر لإبراز جمّ من التناقضات في معظم الأحيان. ولكي نبقى في مجال «ما لا يمكن الشك فيه» يجب التنويه بأنّ ابن القراد كان محمياً بحكم كونه من أهل الذمة: فلم تُفرض عليه قناعة معينة ولا حتى «انتساب»، لأنّ طائفته كانت تحظى باعتراف رسمي. والحال أنّ الرأي الذي يورده كتاب «**الفصل والملل**» بقي محصوراً تماماً ضمن هذه الحدود القانونية، مما يفسر لماذا كانت معلوماته بصدده أوفر، مع أنّ قدراً غير قليل من التشويه أحاط بذلك الرأي، وإن لأسباب أخرى. وبالمقابل، إنّ أفكار الأعور تخرج عن تلك الحدود القانونية، ولو عَبّر عنها بوضوح لأخضعته لحكم الشريعة الإسلامية.

بما أنّ ابن حزم في هجائه لواحد منهم «اليهود» (وغالباً ما يُقال إنه شموئيل النجيد، دون التيقن من ذلك) يصفه بـ «الدهري»، فقد ألصقتْ هذه التهمة - التي هي في الأصل محض شتيمة، بين جملة شتائم أخرى، صادرة عن كاتب هو من أنكد الكتّاب طبعاً - ليس فقط بالشخص المستهدف، بل أيضاً بعدد من المثقفين اليهود في ذلك الزمان. وهكذا اعتُبر من الدهريين كلٌّ من ابن القراد والأعور[٥٨]. ولكن لا شيء في النصوص يسمح بمثل هذه المماهاة، وإنما هي نتيجة للتأثير النفسي الذي يريد ابن حزم الوصول إليه من خلال طريقته في تنظيم المناظرة. وعلى العكس من ذلك تماماً، نرى أنّ الكلام المعزو إليهما يؤكّد الوجود الموضوعي للحقيقة في الوحي، ولكن بدون التخيّر بين شتّى أشكال هذا الوحي.

تخولنا المقاربة مع أبي بكر الرازي أن نحدد بدقة موقع ذينك الشخصين. فقد أقرّ الطبيب الفارسي بواقعة الخلق التي فرضت نفسها لأسباب إيديولوجية كنا استعرضناها. والأمر نفسه يصدق على ابن القراد. إلاّ أنه استبدل النظام الميتافيزيقي للرازي بموقف إيماني خارجي لأن المهم في نظره هو النهج الفكري وطرح الأسئلة (المسألة الكلية) وليس نموذجاً بعينه من الفكر المتحجّر. فهو أكثر إخلاصاً لفكر

(٥٨) انظر م. فييرو: «ابن حزم والزنديق اليهودي»، في مجلة R.E.M.M.M، العدد ٦٣-٦٤، ١٩٩٢، ص ٨١-٨٩.

الرازي من الرازي نفسه. إلى أين وصلت هذه الأسئلة؟ للأسف لا تتوافر لدينا معلومة واحدة حول هذا الموضوع. ويبقى إسماعيل القرّاد «نمطاً من أنماط المفكرين»، دون أن يكون ترك لنا «فكراً» بحد ذاته.

أما الأعور فيشغل حيزاً آخر. فالأسباب التي دفعت الرازي وابن القراد إلى القبول بواقعية الخلق لا تبدو له مقنعة. ولكن هذا لا يعني أنه كان دهرياً. هو أيضاً يفترض وجود الحقيقة موضوعياً في «مكان ما». ولكن تحليل ابن حزم لا يتيح لنا المزيد من التوضيح. هل اختار أن يبقى في موقع المترقب أو القبول بالوضع الحاصل؟ هل هو شكاك معتدل يقبل بوجود الحقيقة ولكن بدون تعيينها، أم هو من أنصار الإيمانيين؟ لا شيء يبيّن ذلك. التعليم الوحيد الذي تركه لنا هو موقف محبَط أمام الحدود الفاضحة للمذاهب الوضعية، وبينها المذاهب التي تتضمن أساساً نقدياً تظن أنها تستطيع تجاوزه.

٣) مسألة التعبير الأدبي
مثال المعري (القرن الخامس/ الحادي عشر)

إنّ معيار الجمال الشكلي يلعب دوراً رئيسياً في الحضارة العربية. وعلى الرغم من ذمّ النبي محمد للشعراء فقد اضطر إلى التنازل لهم بصدد جوهر الأمر، لأنّ الصحابة كانوا متشربين لأشعارهم ولا يستطيعون الاستغناء عنها. وقد اكتفى بالأمر بقتل الشاعر الذي هجاه، بل أمر بإعدامه جهاراً إذ كان في موقع قوي. ولكنه لم يستطع شيئاً إزاء شعر الشاعر. إذن هناك فاصل بين منتج النص والنص نفسه. فإذا استُنْهِك النص في مجرى الأحداث، ولم يكن له إلاّ محض أثر نفسي، تكفّل مجرى التاريخ وناموس المنتصر بطمسه وإنسائه. أما إذا كان النص يجسّد معيار الجمال الشكلي بدرجة عالية، فلا يمكن عندئذٍ المساس به، وسينتقل إلى الأخلاف مهما كان مضمونه. والعلاج الوحيد الذي يمكن اللجوء إليه عندئذٍ هو تعديله من الداخل، طبقاً لنظام «المعارضة»، لجعله ينطق بشيء آخر، أو على الأقل للتخفيف من حدته. وغالباً ما أعاد الأخباريون بناء مضمون بعض الأبيات الجريئة لأنها تشكّل محور أخبارهم. ولكن البيت نفسه يمكن أن يوجد في مكان آخر وقد قُلب ضد شخص آخر، فيخف تأثيره الأول، بل يلتغي.

ولاحقاً ستطالعنا أشعار ماجنة، كما هو الحال عند بشار بن برد، أو سنلاحظ عودة إلى التفاخر الجاهلي الذي يتعارض تماماً مع روح التوبة في الرسالة القرآنية، كما هو الحال عند المتنبي؛ ولكن القيمة الفنية لهذه الأشعار هي التي أنقذتها، على الرغم من التهجمات الجدية التي تعرّض لها ناظموها. وسيعترف الجميع تقريباً بمبدأ استقلال الشعر عن الدين، بمن فيهم علماء الدين الكبار. فقط شتم الرسول هو ما مُنع منعاً باتاً.

لذا لم تصادفنا حتى الآن عملياً أية نصوص شعرية، لأنها إن وجدت فهي تتعلق بتاريخ الزندقة، وليس بتاريخ الفكر. وكان باستطاعة الشعر أن يقدم ركيزة لمهاجمات اسمية أو أن يعبّر عن اغتياظات شخصية، وحتى عن مشاعر الشك الراسخة. وكان من الممكن أن يؤدي ذلك إلى معاقبة الشاعر. وبحدّ ذاته كان الشعر قابلاً ربما لأن يُرفض ويُدان، ويُحكم عليه أحياناً بالنسيان وأحياناً بإعادة الصياغة. ولكن لم يعرف هذا المصير سوى قسم ضئيل من الشعر. أما في معظم الأحوال الأخرى فقد تمّ احتواؤه، ولكن فقط تحت اسم البلاغة الشعرية. وبالتالي لم يصطدم الشعر بموقف نقدي عام وجذري بحيث لا يمكن الالتفاف عليه. نجد الظاهرة نفسها في مجال النثر، ولكن بدرجة أقل. إنّ معظم الكتّاب الذين درسناهم لم يمارسوا إلاّ كتابة نفعية، ولم يشكلوا بالتالي خطراً على الجمهور. ومع ذلك لم يصلنا أي نص كاملاً داخل الإطار الإسلامي، وتعيّن علينا إما أن نكتفي بالشذرات المتبقية وإما أن نلجأ إلى الكتّاب الذميين. النصان الوحيدان هما كتابان في الأخلاق لأبي بكر الرازي، وأحدهما فقط له بُعد ديني طفيف، ولكن مع ذلك كان مآلهما إلى النسيان.

أما النثر المسجوع الذي كتبه حيويه البلخي فقد طُمِس، وما كتبه ابن المقفع في معارضة القرآن لم تصلنا منه إلاّ شذرات. وتعرضت نصوصه الأخرى، أو على الأقل قسم منها، لتحوير كبير، أو أنها لم تنقل إلينا - كما حصل لـ «رسالة في الصحابة» - إلاّ ضمن مختارات مجموعة، ولم تُنشر لذاتها.

وقد استخدمت أيضاً آلية الاحتواء. وقد رأينا كيف أنّ بعض جوانب «**كليلة ودمنة**» قد قُلبت في «**كتاب بلوهار**». وطُبّقت الآلية ذاتها في المجال النظري. فموضوعة البراهمة المنحولين على سبيل المثال، وهم الذين يفترض فيهم أنهم يمثلون ديناً عقلانياً خالصاً، قد دحضها أولاً المعتزلة وتلاميذهم من اليهود القرائين -

ثم لم يلبث أن عاد إليها المتكلم الأشعري الجويني لينال من خلالها المعتزلة أنفسهم: أفلم يؤكدوا، على غرار البراهمة المزعومين، أنّ العقل هو الذي يميّز الخير من الشرّ[٥٩]؟.

ولئن واجه الفكر النقدي في كل مجتمع حشداً من وسائل القمع التي تراوح بين الإدانة وتواطؤ الصمت وتحوير النصوص والاستشهادات المغرضة، الخ، يبقَ أنّ العامل الجمالي هو مكوّن أساسي من مكوّنات الحضارة العربية. فالجمال الشكلي للنصوص والنظم المحكم للأشعار، كانا يستطيعان أن يجنّباها جميع المغبّات تقريباً. ومن هنا أهمية ما خلّفه لنا المعري من عمل شعري رفيع جداً تجاوز المجون الفكري كما الهاجس الديني المحض.

وُلد أبو العلاء أحمد بن عبد الله المعري عام ٣٦٣/ ٩٧٣ في معرّة النعمان، في شمال سوريا. وكان ينحدر من أسرة مرموقة ضمّت مجموعة من الفقهاء والشعراء المعتبرين. ولكن الجدري ذهب ببصره عندما بلغ الرابعة من عمره. فعوّض عن هذه الإعاقة بمواهب استثنائية، وبذاكرة هائلة خصوصاً، فأتاح ذلك له أن يدرس الدين واللغة والأدب العربي في معرّة النعمان وفي حلب القريبة منها. وقام بجولات في شمال سوريا، وربما وصل إلى أنطاكية التي كانت وقتئذ تحت الحكم البيزنطي. وذكر بعض الأخباريين أنّ موقفه غير الصراطي قد نجم ربّما عن تأثر بأحد الرهبان. وأقام أيضاً في بغداد مدة سنة ونصف، وكان عمره قد ناهز الخامسة والثلاثين، وفيها تردد على أدباء عديدين. وبعد أن توفي أبواه رفض أن يتزوج كي لا يجني على أحد، وحبس نفسه في بيته داخل مدينة يهددها الروم، ودرّس فيها اللغة والأدب العربي للعديد من الطلاب الذين قدموا من بعيد، وزاره فيها عدد كبير من الشخصيات، وراسل مجموعة من الناس. وتوفي في معرة النعمان سنة ٤٤٩/ ١٠٥٨[٦٠].

شخص المعري مليء بالتناقضات. كان نسبياً من الميسورين وله خدم، ولكنه

---

(٥٩) الجويني: **كتاب الإرشاد**، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٣٠٢-٣٠٣ و ٣١٠-٣١١.
(٦٠) انظر مقالة ب. سمور: «المعري»، في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، الجزء الخامس، ص ٩٣٢-٩٣٩.

عاش حياة زاهدة. ارتبط في نهاية حياته بالاسماعيليين دون أن يفقد استقلاله؛ وادّعى أنه يملك علماً باطنياً، إلاّ أنه لم يكشف النقاب عنه لأحد ولم يفصح عنه في كتبه. وأثناء إقامته في بغداد واجه الفقهاء بحملة من التناقضات التي تعتور قانون العقوبات والوراثة في الشريعة الإسلامية، وكان موقفه شبيهاً بموقف الدعاة الاسماعيليين الذين كانوا يزرعون البلبلة ويدعون إلى التسليم بحكم الإمام. ولكنه فيما بعد شجب عقيدة الإمام المعصوم(٦١). ويظن بعضهم أنه، في السنوات الأخيرة من عمره، عاد إلى الموقف السنّي الشافعي الذي تبناه في شبابه، ولكن بعد أن كان أبدى سخريته من الجنّة، وعبّر عن موقف تندّر فيه بالمقولات الأخروية الإسلامية، بل أفصح عن آراء ابتداعية صريحة.

ونجد هذه التناقضات عند المؤلفين الذين تعمقوا في تحليل حالته. فابن الجوزي، الذي كتب عن المعري بعد قرن ونصف من وفاته، يشير إلى إيمانه الرجراج ويورد تهم الإلحاد التي رماها به علماء آخرون، وقد مال إلى المقاربة بينه وبين البراهمة، في ما يتعلق بانتقاداته للأنبياء وللشرائع الدينية بعامة، وبنفيه بعث الأجساد(٦٢). بعد ذلك بقليل حاول المؤرخ ابن العديم أن يجد في مأثورات أهل المعرة حججاً للردّ على هذه التهم(٦٣). وهناك مثال آخر على مثل هذا التعارض: فبينما اصطف المعري في **رسالة الغفران** إلى جانب الذين انتقدوا ابن الريوندي على محاولته معارضة القرآن، اتهمه بعضهم بأنه حاول هو أيضاً معارضته في كتابه «**الفصول والغايات**»، ويبدو أنهم لم يطّلعوا مباشرة على هذا النص(٦٤).

في العصر الحديث كان ا. فون كريمر أكثر الباحثين إصراراً على أنّ المعري «مفكر حر» (freidenker). وهو الذي أعاد الاعتبار لديوان «**اللزوميات**» الذي كان

---

(٦١) انظر هنري لاووست: «حياة أبي العلاء المعري وفلسفته»، في مجلة الدراسات الشرقية، السنة ١١٣، ١٩٤٣ - ١٩٤٤ (ص ١١٩ - ١٥٩) ص ١٢٨ و١٣٢.

(٦٢) انظر مقالة مصطفى صالح: «أبو العلاء المعري (٤٤٩ - ٣٦٣/ ٩٧٣ - ١٠٥٧). ثبت نقدي للمراجع»، في مجلة الدراسات الشرقية، السنة ١٢، ١٩٦٩ (ص ١٣٣-٢٠٤) ص ١٥٦.

(٦٣) انظر ب. سمور، مرجع مذكور، ص ٩٣٦.

(٦٤) **رسالة الغفران**، طبعة دار صادر، بيروت، ١٣٨٤/ ١٩٦٤، ص ٣٢٦. انظر ب. سمور، مرجع مذكور، ص ٩٣٦.

مهملاً بسبب طابعه «الرجيم»، وترجم منه عدداً من الأشعار لتأييد أطروحته. وعلى الرغم من الدعم الذي أمده به ا. غولدزيهر، انتقده المستشرق ل. برشيه على ترجمته وبيّن أنها «نزوية»[٦٥]. وفي عام ١٩٠٤ قارب ج. سالمون بين المعري، الذي وصفه «بأنه معادٍ للدين حتى العظم وبأنه مادي تماماً»، وبين تشاؤم الشاعر أبي العتاهية، مما أثار احتجاج نيكلسون الذي اعتبر المعري مفكراً شكاكاً على غرار الشكاكين في الفلسفة اليونانية واللاتينية القديمة[٦٦]. وحَسِب طه حسين أنه يستطيع - خلف التحايلات الهادفة إلى تجنب استفزاز رجال الدين - أن يجد عند المعري منظومة عقلانية حقيقية، وهذه أطروحة فنّدها كل من بروكلمان وبنت الشاطئ التي اعتبرت المعري شاعراً قبل كل شيء[٦٧].

لن نحاول نحن أن نحدد المذهب الخاص للمعرّي. وقد اعترف له التراث بمذهب وحيد، وهو النباتية. سنحاول فقط أن نضع هذا الشاعر المرموق، الذي فتن جميع الناس، في إطار الإنتاج النقدي المدروس آنفاً. وسيكون مرجعنا الرئيسي في هذا الصدد ديوان «اللزوميات». كان الاسم الحقيقي للديوان هو «لزوم ما لا يلزم»، لأنّ المعري التزم فيه قواعد شكلية أكثر إلزاماً مما يُتّبع بالعادة. والديوان عبارة عن قصائد تعود إلى ما بعد إقامته في بغداد. وظنّ بعضهم أنّ تطوراً في أفكار المعري قد حدث ويمكن استقراؤه من التناقضات التي ظهرت بعد أن أعيد ترتيب الأشعار لاحقاً. ولكننا لا نستطيع أن نعتمد هذا التطور المذكور، بل نلتزم التعامل مع الديوان كما ورد.

في السطور الأولى من مقدمة الديوان يفصح المعري عن مشروعه التجديدي: «كان من سوالف الأقضية أني أنشأتُ أبنية أوراق، توخّيت فيها صدق الكلمة، ونزّهتها عن الكذب والميط، ولا أزعمها كالسّمط المتخذ، وأرجو أن لا تحسب من السُّمَيط، فمنها ما هو تمجيد لله الذي شُرِّف عن التمجيد، ووضع المنن في كل

(٦٥) انظر تتمة مقالة مصطفى صالح المذكورة آنفاً، والتي صدرت في مجلة «الدراسات الشرقية»، السنة ٢٣، ١٩٧٠ (ص ١٩٧ - ٣١١) ص ٢٠٤ - ١٩٩ و٢٣٤.

(٦٦) المرجع السابق، ص ٢٠٥ و٢١٠.

(٦٧) المرجع نفسه، ص ٢١٣، ٢٢٤، و٢٢٩ - ٢٣٠.

جيد، وبعضها تذكير للناسين، وتنبيه للرّقدة الغافلين، وتحذير من الدنيا الكبرى التي عبثت بالأُوَل، واستجيبت فيها دعوة جرْوَل، إذ قال لأمه:

جـــزاك الـــلـــه شـــرّاً مـــن عـــجـــوز

ولـقـاك الـعـقـوق مـن الـبـنـيـنـا[*]»[٦٨].

وبعامة تعتبر هذه الكلمات مألوفة على الصعيد الديني، وليس فيها من جديد سوى أنّ شاعرنا يستخدم لغة مغايرة للغة النمطية والمصطنعة التي يستعملها أنداده في وصف مشاعرهم. ولكننا نجد عنده أيضاً نقداً اجتماعياً للامتثاليات الدينية. بل هذا هو أحد المواضيع الرئيسية للديوان. هل يعني ذلك أنه انتقل من المقدمات النفسية إلى النقد الديني بحدّ ذاته؟

لنذكر أولاً بأنه إذا كان معظم الكتّاب قد اكتفوا بالتنديد بمطواعية الشعب وبإيمانه بالخرافات، فإنّ المعري يذهب أبعد من ذلك ويوجه إصبع الاتهام إلى علماء الدين الذين - بنفاقهم - يوسعون دائرة الجهل، وهم بالتالي مسؤولون عن فساد الأخلاق. ولكن بذلك يحرّر الله ويؤكد عدالته، قائلاً على لسان طفل توفي في صغره:

«نَـقـيـتُ، فـمـا دَنِـسـتُ، ولـو تـمـادتْ

حـيـاةٌ بـي، دنِـسـتُ، فـمـا نـقـيـتُ»[٦٩]،

وهكذا يكون قد اتّهم الحياة، وليس فعل الخلق، لأنه بذاته خيِّر.

سيؤدي بحثه اللاحق عن الصدق إلى أدبيات معادية صراحة لرجال الدين، ولكن غائب عنها أي تساؤل ميتافيزيقي. صحيح أنه عندما شكك المعري بعلماء الدين أثار حفيظتهم عليه، لأنهم بذلك لم يعودوا فئة منعماً عليها، كما يعترف لهم التراث الإسلامي بذلك ـ مع أنه يرفض التراتبية الطبقية في أي مجال آخر ـ ولكن المعري لم يشقّ أمام العامة طريقاً يمكن لها سلوكه. ولئن سُعدَت العامة بسقوط الحواجز -

(*) جرول: هو الحطيئة. «م».

(٦٨) **اللزوميات**، دار صادر، بيروت، جزآن، ١٩٦١، ص ٥.

(٦٩) المرجع السابق، الجزء ١، ص ٢٠٦.

هذا إذا استطاعت أن تقرأ شعر المعري الصعب الذي لا يتمكن كثيرون من فهمه - فما كان لها أن تتبنى تشاؤم المعري المعمم، وهو التشاؤم الذي دفعه إلى اعتبار الكذب صفة عامة للفكر البشري:

«غَلَبَ المَيْنُ، منذُ كان، على الخلـ

ق، وماتتْ، بغَيظها، الحكماءُ»[٧٠].

ويتوضح هذا التطرّف في بيت يتلاعب فيه المعري على جذر «خَ لَ قَ» الذي اشتُقت منه كلمة «خُلق» و«أخْلقَ»، قال:

«وأخلقتْه الليالي في تجدّدها،

والغَدْرُ منهنّ في أخلاقِهِ خُلُقُ»[٧١].

وبالتالي هل وقع بعض المحللين، كالسُبكي، في المغالطة، عندما عادلوا استنكار المعري باستنكار الورّاق وابن الريوندي لسعادة الإنسان الشرير[٧٢]؟ فهذان قد وضعا موضع تساؤل العناية الإلهية نفسها، بينما يعتبر المعري أنّ هذه العناية هي خارج هذا العالم الفاسد. وهكذا نحا إلى الزهد، عكس صنيع الوراق وابن الريوندي.

وعليه، لا داعي للتشكيك في صدق الطويّة عند شاعرنا عندما يتصدى في «**رسالة الغفران**» للزنادقة من أمثال ابن المقفع أو ابن الريوندي. ومن المؤكد أنّ القائمة التي يضيف فيها إلى هذين مجموعة من الخلعاء أو على العكس عدداً من المتصوفة الذين يُشك في صراطيتهم كالحلاّج، هي لائحة تأثرت بالأفكار الشائعة في زمانه والتي كانت بحاجة إلى مسافة زمنية لتنضج. ولكن بالنسبة للمفكرين الذين يعنوننا هنا، نستطيع القول إنّ المعري وعى تماماً ما كان يفصله عنهم، أي أنهم لم يشككوا في العالم. فعلى عكس الشاعر الضرير والحبيس، نجد أنّ التفاؤل الواقعي بصدد المعطيات الطبيعية هو السمة التي يتسم بها مفكرونا جميعاً، من ابن المقفع إلى ابن القراد.

---

(٧٠) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٥٨، البيت ٣.

(٧١) المرجع السابق، الجزء الثاني، ص ١٨٢، البيت ٧.

(٧٢) انظر البيت الذي ينسبه إليه السبكي، في كتاب **تاريخ ابن الريوندي الملحد** للأعسم، ص ٢٠٢.

من المؤكد أنّ موقف كاتبنا في العديد من النقاط هو موقف متناقض، بما في ذلك موقفه على الصعيد العملي؛ ويعود هذا إما إلى تطور نفسي ليس لنا أن نحيط به، وإما على الأرجح إلى تعدد مصادر إلهامه الشعري. النقطة الوحيدة الثابتة عنده هي امتناعه عن كل طعام لحمي أو حيواني (كالبيض والحليب وحتى العسل). أثناء حياته وبعدها أيضاً، ظنّ بعضهم أنه تأثر بالفكر الهندوسي وأرجع ذلك إلى تشربّه بالفكر الفيثاغوري. وذكّر الياس غالي بأنّ المعري نفسه قد أجاب في هذا الصدد عن الأسئلة التي طرحها عليه أحد الدعاة الفاطميين، فنوّه بفكرتين أساسيتين؛ تقول الأولى إنّ الصوم يحرر الفكر (وبالفعل كان المعري لا يأكل إلاّ ليلاً، كما في صوم رمضان)، وتقول الثانية إنّ الإنسان الورع يفرض على نفسه قواعد أكثر إلزامية من القواعد المرعية (وهذا الموقف يجد استمراريته الأدبية في طريقة تأليفه ديوان «**اللزوميات**»)[٧٣]. إنّ كل مقاربة في هذا الصدد بين أبي العلاء وأبي بكر الرازي هي دون طائل، لأنّ المعري يرفض فكرة التناسخ صراحة. فحيثما يرى أبو بكر تدرجاً بين الحيوانات المفترسة والحيوانات الوديعة - مما يجعله يُحلّ موت بعضها لترقى سلّم التناسخ ويقبل موت بعضها الآخر في حالة الضرورة - نجد أنّ أبا العلاء يعبّر عن درجة متساوية من الشفقة تجاه كل كائن حي. فجميع الكائنات، على كافة فصائلها، تتعرّض «للظلم» لمجرد القضاء عليها.

هذا يدل على توجهين متباينين تماماً. فالرازي طبيب يداوي الآلام ويتعامل معها ويسعى إلى التخفيف من حدتها. ولكنها لا تجعله يعيد وضع العالم موضع تساؤل. ولذا دفعه نهجه العقلي إلى طلب الخيمياء لأنها، بتوازناتها، تمكّنه من الاضطلاع بأعباء الحياة. أما المعري فيجد في الألم مؤشراً أساسياً على خطيئة الإنسان. ومن ثم فإنّ التمييزات التي يجريها العقل لا قيمة لها بحدّ ذاتها، ولكنها تبقى خاضعة للمسعى الأخلاقي.

إنّ الانسجام التام بين الأفكار لا يعود ضرورياً عندئذٍ. فالإنسان يعبّر عن تساؤلات وجودية تنطلق من أعماقه أو تعكس أفكاراً سمعها هنا أو هناك. لذا فإن

---

(٧٣) الياس غالي: «النباتية والشك عند أبي العلاء المعري» (بالفرنسية)، مجلة الدراسات الشرقية، السنة ٣٢-٣٣، ١٩٨٠، ص ٩٩-١١٢.

انتقاد الأديان يأخذ أشكالاً مختلفة جداً عنده. فتارة يظهر وكأنه احتقار عادي من طرف المسلم للمعتقدات الأخرى، نظراً إلى أنّ «تحريف» أهل الكتاب لبعض النصوص يضع هذه النصوص وأخطاء الكفّار على مستوى واحد. يقول:

«مسيحية من قبلها موسوية،
حكت لك أخباراً بعيداً ثبوتها
وفارس قد شبت لها النار وادعت
لنيرانها أن لا يجوز خُبوتُها»[٧٤]

وفي أحيان أكثر يتبدى نقد الأديان وكأنه تعبير عن ردّ فعل الحكيم تجاه التلاعب بالعالم بواسطة الخرافة:

«أفيقوا أفيقوا يا غواة! فإنما
دياناتكم مكر من القدماء
أرادوا بها جمع الحطام فأدركوا،
وبادوا وماتت سنة اللّؤماء»[٧٥]

ولكن في أحيان أخرى أيضاً يعكس نقد الأديان شكه بالمناظرات الدينية التي لا يرى فيها إلاّ بهرجاً دنيوياً. يقول:

«لولا التنافس في الدنيا، لما وُضعت
كتب القناطر، لا المغني، ولا العُمَدُ»[٧٦]

ونادراً ما يتجاوز المعري هذه المستويات، التي يمكن أن يفهمها المسلم العادي، ليضع الإسلام على نفس مستوى الأديان الأخرى. يقول في قصيدته «الأصول الفاسدة»:

«أمور تستخف بها حُلومٌ،
وما يدري الفتى لمن الثبور

(٧٤) **اللزوميات**، الجزء ١، ص ١٩٦، سطر ١ - ٣.
(٧٥) **اللزوميات**، الجزء ١، ص ٦٥، السطر ١ و٢.
(٧٦) **اللزوميات**، الجزء ١، ص ٣٢١، البيت ١.

كـتـاب مـحـمـد، وكـتـاب مـوسـى،
وإنـجـيـل ابـن مـريـم، والـزّبـور
نـهـتْ أمـمـاً، فـمـا قـبـلـتْ، وبـارت
نـصـيـحـتُـهـا، فـكـل الـقـوم بـور»[٧٧]

وتجدر الإشارة إلى أنه إذا بدت عبارة «كتاب محمد» عبارة خطيرة، لأنّ أهل السنّة يتكلمون عن القرآن بوصفه «كتاب الله»، فإنّ ما يخفف من وقعها، كونه يتكلم هنا عن الأوامر والنواهي. وفي هذه القصيدة قد يكون المعري ناطقاً باسم الإسماعيلية.

ليس من الضروري أن تكون كل قصيدة متماسكة مع القصائد الأخرى، ولكن قد تكون كل قصيدة مكتفية بذاتها. فالقصيدة القصيرة التي تساوي بين أقاويل اليهود والنصارى وبين نار الزرادشتيين تُختتم ببيت ثالث مُضافٍ يؤكد بطلان العالم:

«فـمـا هـذه الأيـام إلاّ نـظـائـرٌ؛
تـسـاوت بـهـا آحـادهـا وسـبـوتـهـا»[٧٨]

وبالتالي، إنها تندرج في المجموعة الزهدية الكبرى التي نظمها اعتراضاً على النفاق العام. أما في ما يتعلق بالتنديد بترهات علماء الدين، فإنه لا يتمخض إلا عن الصيغة التالية:

«فَـذَرْهُـم ودنـيـاهُـم، فـقـد شـغـلـوا
بـهـا، ويـكـفـيـك مـنـهـا الـقـادر الـصـمـدُ»[٧٩]

ولا يدلّ هذا المثال الأخير على تقصير التعبير الشعري في الذهاب إلى مدى أبعد فحسب، بل إنّ الكلمة الأخيرة تبرز حدوده حتى على مستوى المفردات. إنّ قافية هذه القصيدة المؤلفة من أربعة أبيات هي «مَدُ» طبقاً لمشروع المعري في نظم ديوانه على أساس قافية مؤلفة من حرفين بدل الحرف الواحد، كما جرت العادة. وإنْ قصدَ بهذه اللفظة الكلمة القرآنية، فإنها لا ترد أصلاً إلاّ مرة واحدة في النص

---

(٧٧) **اللزوميات**، الجزء ١، ص ٤٤٣، البيت ٢ و٣.

(٧٨) **اللزوميات**، الجزء ١، ص ١٩٦، البيت ٣.

(٧٩) **اللزوميات**، الجزء ١، ص ٣٢١، البيت ٤.

القرآني. وصحيح أنها وردت في سورة الإخلاص التي تعتبر التعبير الأوفى عن الوحدانية(٨٠)، ولكنها تبقى عسيرة التحديد. ويقول دانييل جيماريه إنّ الكتّاب القدامى وجدوا لها أربعة تفسيرات متباينة، على الأقل، ولكن قد يصل العدد إلى أربعة وثلاثين تفسيراً(٨١). ولا يستطيع عالم لغة كالمعري أن يجهل ذلك. وهكذا نجد أنه لا شيء يسمح بالقول إنه باستعماله إياها يعبّر عن إيمانه الإسلامي، أو إنه - على العكس من ذلك - يلوذ بمفهوم فلسفي غامض عن الله.

فبدل أن نجمع منتخبات من العبارات المتفرقة في الديوان - وهي عبارات تدلّ على حالات نفسية آنيّة، دون أن تشكّل مجموعة متماسكة كل التماسك من الناحية الفكرية - قد يكون من الأجدى أن نرى كيف يتم التعبير عن كل شعور وكيف يستطيع أن يؤثر في القارئ أو السامع. وبما أننا لا نستطيع تحليل النص بكامله، سنكتفي بقصيدتين تحتويان أجرأ ما ورد من الصيغ لدى المعري.

قصيدة «دين وكفر»

«دين وكفر، وأنباء تُقَصُّ، وفر
قان ينصّ، وتوراةٌ، وإنجيلُ
في كل جيلٍ أباطيلٌ يُدان بها،
فهل تفرّد يوماً بالهدى جيلُ؟
ومن أتاه سجل السّعد عن قدرٍ
عالٍ، فليس له بالخلد تسجيلُ
وما تزال، لأهل الفضل، منقصة،
وللأصاغر تعظيم وتبجيلُ
هل سُرّتِ الخيلُ أن زانت سوابقَها،
بين المواكب، غرّاتٌ وتحجيلُ؟

(٨٠) **القرآن**، سورة التوحيد، الآية ٢.
(٨١) انظر كتاب د. جيماريه: **الأسماء الحسنى في الإسلام**، باريس، ١٩٨٨، ص ٣٢٠-٣٢٣.

أم التفاخر فينا ليس يعرفه
إلاّ الأنيس، وبعض القول تهجيلُ
فلتلبَس الوحشُ نُعمى، لا حذاءَ لها
يقي التراب، ولا للهام ترجيلُ
ما مُبغِضي، لعمري، محضري أجلي
بالكيد، إن كان لي، في الغيب، تأجيلُ
لا الحرب أفنت ولا سِلْمُ العدو حمتْ،
بل، للمقادير، تأخير وتعجيل
ومدحُكَ المرءَ بالأخلاق يعدمها،
للحرّ ذي اللّب تبكيتٌ وتخجيلُ
فاصرف لعافيكَ سَجْلَ العُرْفِ تملأهُ،
ولو أتاكَ، من الخضراءِ، سجّيلُ»[٨٢].

من بدء القصيدة يُربط بالتوراة والإنجيل نص ثالث يُسمى فقط «فُرْقان». وكلمة «قرآن» هي على الوزن نفسه، ولكن المعرّي لم يستعملها. فهل ذلك فقط من قبل الحذر؟ لقد استعملت كلمة «فرقان» - ومنها أتت السورة الخامسة والعشرون - في القرآن في أسيقة مختلفة ارتبطت فيها فكرة العلامة المميزة للأمة الجديدة بفكرة الإنقاذ[٨٣].

لا نعلم بالضبط إن كان القرآن بذاته هو المنقذ وهو العلة التي تؤتي معلولها.

إنّ كلمة «فرقان»، التي ارتبطت مرتين باسم موسى[٨٤] وثلاث مرّات باسم محمّد[٨٥]، لا تدل بالضرورة على النص، بل تدل على الأقل على الوحي الذي نقله القرآن. من الواضح إذن أن الكلمتين، لا سيما في الشعر، هما كلمتان قابلتان للتناوب دلالياً.

---

(٨٢) **اللزوميات**، الجزء ٢، ص ٢٦٨.

(٨٣) انظر سورة الأنفال، الآية ٢٩، و٤١ و٤٢.

(٨٤) انظر سورة البقرة، الآية ١٨٤.

(٨٥) انظر سورة آل عمران، الآية ٢ - ٤، وسورة الفرقان، الآية ١.

تبدو التعابير الأخرى في البيتين الأولين وكأنها يلذ لها هي أيضاً أن تُراكم عدداً من الصيغ الملتبسة. هكذا يبدو وكأن كلمتي الدين والكفر وضعتا على مستوى واحد. وتُرْبَط كلمة «الأنباء» في البيت الأول (ومن الجذر نفسه تنحدر كلمتا نبوّة ونبوءة) بدور «القصاص» الذين طالما شجب مبالغاتهم المتدينون الموسوسون. بل إنّ كلمة «الهدى» (البيت الثاني) - وهي عنصر أساسي في سورة الفاتحة - تتعرّض هنا للتشكيك، إن لم يكن لذاتها، فعلى الأقل من حيث هي امتياز تتمتع به فئة بعينها. أما عبارة «أباطيل يُدان بها» فتدل كما يبدو على رفض قاطع للواقعة الدينية.

قد يُنظر إذن إلى مطلع هذه القصيدة على أنه إعلان إيمان بالكفر، ولا سيّما أن الشعر العربي يفصل الأبيات عن بعضها وعن مجمل القصيدة. وهو شعر لا يعتمد عملياً مبدأ المعاظلة(*)، مما يعزل البيت أو البيتين فيحفظهما الناس كما هما وكما لو أنهما من الأمثال السائرة. ولكن باقي القصيدة هو في قطيعة تامة مع مثل هذا التأويل، إذ هو عبارة عن ملاحظات أخلاقية محبَطة يمكن تقسيمها حسب الترسيمة التالية: البيتان ٣ و٤: ازدهار الشرير ونسبية الثواب؛ من البيت ٥ إلى ٨: الوضع الهش في هذه الفانية، ومحاولة الإصلاح باطلة وتعرّض صاحبها للمذلة؛ البيتان ٩ و١٠ الحياة في العالم الآخر هي التي تحدّد المصير؛ البيتان ١١ و١٢: صحو الفكر للذات، والجود تجاه الآخرين. في تدرّج كهذا، يأخذ التأكيد على نسبية الأديان (البيت ١ و٢) معنى شديد الخصوصية. لا يشكك المعري بالظاهرة الدينية بحد ذاتها، وإنما بادّعاء كل دين أنه يفتح عصراً جديداً. وهو لا يماري في القرآن ذاته، وإنما في اليقين الذي يعطيه لأتباعه بأنهم ينتمون إلى فئة خاصة من البشر، فئة نجت بصورة آلية من عيوب الآخرين ونواقصهم. ومن هنا كان استعمال كلمة «الفرقان» التي استوقفتنا منذ قليل. وما كان المعري ليجهل أن الاستبدال وارد: قرآن - فرقان، ويجوّزه العروض الشعري والمأثور على حد سواء. وما كان له أيضاً أن يجهل أنّ هذين البيتين سيكونان منفصلين. ولئن ركب هذه المجازفة، فلأن التعبير الشعري كان يقضي بالتركيز على فكرة التمييز. فالبيتان الأولان من القصيدة هما مقدّمة لها وخاتمة في آن، مع العلم أنّ شكل القصيدة دائري. فلأن الإنسانية كانت دائماً هي

(*) المعاظلة: ارتباط معنى القافية في بيت من الشعر بمعنى البيت الذي يليه. «م»

هي، مهما كان الوحي الذي يتنزل عليها، لذا يتعين توجيه التفكير نحو اللازمني. ولأنّ التجربة اليومية مخيّبة، يتجلى هذا اللازمني في شكل قدَر يداريه عالم الغيب. ولأنّ عالم الغيب هذا هو الأساس، يجب على المرء أن يكون واعياً لذاته وكريماً للآخرين. وإنما بعد أن يكون المرء قد اجتاز كل هذا المسار الدائري ينعتق من كل وهم بإمكانية تغيير مجرى العالم بتدخل من السماء. ونلاحظ الدائرية نفسها في القصيدة التالية:

الدين والعقل

«إن هلّلتْ أفواهُكم، فقلوبكُم
ونفوسكم، دون الحقوقِ، مهلّلهْ
آليتُ، ما توراتكم بمنيرةٍ،
إن أُلفِيَتْ فيها الكُمَيتُ محلّله
لا تأمنوا برق الغمام، فإنما
تلك السيوفُ، من القضاءِ، مسلّله
قال افتكارٌ، في الحوادث، صادقٌ،
جعل الصّعابَ من الحذارِ مذلّله
هفَت الحنيفةُ، والنّصارى ما اهتدت،
ويهود حارت، والمجوس مضلّله
اثنان أهل الأرض ذو عقلٍ بلا
دين، وآخرُ ديّنٌ لا عقل له»[86].

اللبس هنا أقلّ بروزاً. صحيح أنّ هناك، في مطلع القصيدة، فعل «هلّل»، وهو مصطلح للدلالة على الصيغة القرآنية: «لا إله إلاّ الله». ولكن الكلمة استُعملت أيضاً بمعنى أعم وأوسع. يتكلم البيت التالي عن «توراة»، ويبدو أن الكلمة تعني هنا بالأحرى الناموس أو الشريعة بعامة. والبيت الخامس لا ينتقد الإسلام، بل

---

(٨٦) **اللزوميات**، الجزء ٢، ص ٣٠١.

التوحيد الأولي المتمثل بـ «الحنيفية» التي استعادها الإسلام، دون أن يستبعد كل الاستبعاد احتمال النسخ. وأخيراً ليس البيت الأخير نقداً للدين بذاته، بل نقد لدين «لا عقل له».

وهذا لا يمنع أهل الفكر من إسقاط هواجسهم على هذا المقطع أو ذاك، ومن عزل هذا البيت أو ذاك. ولكن معنى القصيدة متكامل، وهو أخلاقي محض. فالبيت الأول يندد بالالتباس القائم بين الممارسة الشعائرية وبين القناعة العميقة؛ أما البيت الثاني فهو إعلان إيمان بالزهد. وقد يعبّر البيتان التاليان عن موقف رواقي: بالأحرى علينا أن نسلّم للقضاء والقدر ما لا يتعلق بنا وأن يكون تفكيرنا مستقيماً في شؤوننا نحن. وأخيراً يندد البيتان الأخيران - وهذا دون مجازفة جمّة، كما رأينا - بالتدين العاطفي البحت، لأنه ليس إلاّ الوجه الآخر لعقلانية مناوئة للدين.

وبالطبع لهذه العبارة وقع بلاغي يستدعي كثيراً من التبريرات. والمعري لا يقدمها لنا، لأنّ المهم هو أن يجد المرء في النهاية ما طُرح في البداية، أي تجاوز العبادة إلى الذاتية والداخلية.

من النبي عاموص إلى السور المكية الأولى، تتكرر الفكرة القائلة بضرورة الانضباط الذاتي كما تنص على ذلك مقدمة «**اللزوميات**». بوسع المرء إذن أن يتساءل عن مدى مشروعية التصوير المألوف للمعري على أنه كاتب مستقل؟ صحيح أنّ هناك من نوّه بعقلانيته؛ ولكن إذا كان العقل عنده يعي حدود الإيمان التقليدي، وهو بالتالي مفضول عليه، فإنه بالمقابل لا يُعصم من الخطأ إلاّ في مجال العمل؛ أما في مجال التفكير، فهو محدود بدوره بالنقائص وأشكال الوهن الملازمة للبشر. ويكتفي المعري بهذه الملاحظة المزدوجة[٨٧]، دون أن يجاوزها إلى الارتداد إلى الداخل لفحص الذات صنيع ما فعل حنين بن اسحق.

أجل من السهل أن نقيم معارضة بين شاعرنا المتشائم وبين التيار التقليدي الأغلبي الذي نظر إليه المعري بتوجس في أكثر الأحيان. وفعلاً نجد عنده أصداء للنفور الذي كان انتاب آخرين من طقوس الحج الوثنية واللاعقلانية ومن الطابع

---

(٨٧) انظر الأمثلة التي يوردها هنري لاووست في مقالته: «حياة أبي العلاء المعري وفلسفته»، مرجع مذكور، ص ١٤٤-١٤٧.

اللامنطقي لبعض الأحكام الفقهية. ولكن لا وجود عنده لتفكير جذري، وصيحات غيظه لا تعدو أن تكون تعبيراً عن سأم وضجر. وبمعزل عن قيمة المعري الأدبية الهائلة، لا نجد فرقاً بين ما قاله وبين ما أوردته القصص الشعبية العديدة التي عبّرت عن شيء من الشكية. وأقصى ما نستطيع التنويه به هو أنّ المعري يتوقف، في مجال العقيدة الإسلامية، عند «القضاء والقدر»، ويعارضه بمجهود شخصي هو في الأصل فائض عن الحاجة.

يبقى التعبير. إنه يسكب أفكاره في قالب سديد بحيث ترسخ في الذاكرة. وفي حين أنّ الشعر العربي يميل جداً إلى الجمالية، نرى أنّ شعر المعري يميل أساساً إلى الرمزية وإحكام المعاني. ولكن الفكرة المعبّر عنها لها حوامل عدة؛ فتارة يرفض الإلحاد، وتارة ينتقد جميع الأديان؛ ونراه هنا وهناك يستنكر قدم العالم، ولكنه ينتصر له في أماكن عدة من ديوانه؛ وفي الغالب يشهر إيمانه بالحتمية، ولكنه يرى أيضاً أنها تتعارض مع التقوى والورع... وليس من الوارد أن يجد المرء لديه طريقاً وسطاً، لأنّ المعري لا يقترحه مطلقاً. ما يهمّه هو كمال التواشج بين الشكل والمضمون. فقيمة كل تعبير على حدة تكمن في ذاته ولذاته.

الفصل الخامس

الوحدة الصادقة والكاذبة

١) منعطف القرن الخامس/ الحادي عشر

مع أشكال التساؤل والتعجب التي تشفّ عنها أعمال المعري، نشعر بأننا نشهد نهاية حقبة وقد أتاحت له قامته الشعرية السامقة أن يعبّر عن مشاعر صار التعبير عنها مستحيلاً في الحقب التالية، علماً بأنّ كتاباته نفسها عرفت مصائر مختلفة، إذ غُيّب القسم الخطير منها. متى بدأت تلك الحقبة؟ لئن تكن قد اجتمعت تحت اسم ابن المقفّع لحسن الحظ جملة من الطروحات الغنية منذ بداية الخلافة العباسية، فإنما في القرن الثالث/ التاسع فحسب نشهد صياغة مبلورة للأفكار المطروحة. والحال أنّ تلك الحقبة كانت حقبة صراعات لفرض عقيدة قويمة على الإمبراطورية الإسلامية.

ولكن هذا الصراع بقي مفتوحاً. وعلى الأرجح لم تكن الإرادة الطيبة من جانب الفاعلين هي السبب في ذلك؛ بل ينبغي بالأحرى أن نأخذ بعين الاعتبار التنوع الكبير للمجتمع الذي كان لا يزال يقاوم التنميط الأحادي. وعليه، إنّ الحركة لم تنفصل دائماً عن العقيدة القويمة. وقد أظهر ج. فان إس أنّ الانتقادات الشديدة، كتلك التي نسبت إلى ابن الريوندي - لسوء حظه - نجدها عند ابن كرّام، وهو متصوف من شرقي إيران. فمع تعرّضه دائماً للشبهة، إلاّ أنه لم يكفّر تماماً؛ ويضيف فان إس قائلاً: «يبدو لنا أنّ الجذرية ليست وحدها العنصر الحاسم، بل أيضاً ما يُشاع عنها. ولعلّ هذه الجذرية لم تتبدّ جذرية إلى هذا الحدّ للذين أصاخوا إليها بآذان مدرّبة»[١].

(١) **ابن الريوندي أو كيف تُصنع الصورة**، مرجع مذكور، ص٨.

يُضاف إلى ذلك أن بعض الأسماء المرموقة في الإسلام التقليدي - دون أن تُنعت بالاستقلالية على غرار الكتّاب الذين ذكرناهم هنا، أو على غرار بعض المعتزلة الذين فضحهم ابن الريوندي - برهنوا عن شكل من أشكال حرية التفكير. ونجد هذا عند المتصوف المشهور المحاسبي(حوالى ١٦٥/ ٧٨١ - ٢٤٣/ ٨٥٧). لقد عاصر أزهى فترات الحضارة العباسية، وهما فترتا هارون الرشيد والمستنصر، وعاش في بغداد، وتعرّض لهجمات المعتزلة ولردة الفعل السلفية من جانب ابن حنبل. ومع هذا، ادعت الانتماء إليه لاحقاً المدرسة المسيطرة في الإسلام السنّي التقليدي، أي الأشعرية، وكذلك الغزالي الشهير نفسه الذي لُقِب بـ «حجّة الإسلام». ويتّسم موقف المحاسبي في «**كتاب فهم القرآن**»[(٢)] بحرية مذهلة: فهو يستشهد بآيات لم ترد في المصحف العثماني، ولا يشترط في الأحاديث أن تعود إلى النبي أو إلى الصحابة، وينقل بالتقديس نفسه كلاماً ورد عند معاصريه؛ وأخيراً قد يذهب به الأمر إلى معارضة إجماع عصر الصحابة بإجماع أحدث عهداً منه. إذن كانت أطر تقبّل الوحي أقل تشدداً بكثير مما ستؤول إليه لاحقاً.

تدفعنا هذه الملاحظات المتفرقة إلى التفكير في أنّ البدايات الحضارية الكبرى للإمبراطورية العربية الإسلامية كانت إمكاناتها أكثر ثراءً بكثير مما تخوّلنا تتمة التاريخ أن نفترضه. إذن لم يكن قصدنا في ما تقدم أن نسلط الضوء على الأزمات الفردية، بل أن ننوّه بآثار ذلك التخمّر المذهل، وبما اكتنفه من حضٍّ، بله من استفزاز، على التفكير في أساسيات الأمور. وللمفارقة، كانت الثورة العباسية خصبة، على الصعيد الفكري، إذ طالما قبلت بين ظهرانيها بعناصر خارجية، كان بزغ الكثير منها في العصر الأموي. ولاحقاً، وتحت ضغط الأحداث وردود الفعل الانفعالية لدى العامة - التي كانت دائماً تكره التفكير - وعندما تصلّبت الإمبراطورية حول مقولات محافظة إلى حدّ الفظاظة، نضب ذلك الينبوع. وهذا ما أرغم الفكر العربي على أن يسلك منذئذ طرقاً ممهدة مسبقاً، دون أن يحول ذلك دون بعض النجاحات المرموقة، وإن بقيت أسيرة فضاء فكري ما فتئ يزداد تشعباً وتفرعاً، ولكن على

(٢) طبعة بيروت. انظر أيضاً مقالة ميشيل ألار: «كيف فهم المحاسبي الإسلام»، مجلة الدراسات الشرقية، السنة ٢٩، ١٩٧٧، ص ٧-١٦.

أساس قواعد لن تخضع أبداً للتمحيص. والاستثناء الجزئي الوحيد يكمن في الحركة الفلسفية في عصر الموحّدين، التي بلغت قمتها مع ابن رشد وإن ارتبطت جذورها بالإصلاح شبه العقلاني الذي دعا إليه ابن تومرت[(٣)]. مع العلم بأنّ هذه الحركة نفسها تدين بخصوبتها للبنية العامة التي كانت تؤطرها. ذلك أنّ العودة إلى ليبراليّة الأصول كانت أصبحت مستحيلة، ولم يعد من سبيل آخر سوى المثابرة على نفس التوجهات الجديدة، ولكن بذكاء. وبزوال تلك البنية العامة ماتت الحركة الفلسفية نفسها.

لقد ظهر القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي كقرن اكتمل فيه هذا الانكفاء على الذات. ففي مواجهة صعود القوة الأوروبية التي نجحت في الاستيلاء على سفوح جبال البيرينيه وعلى وسط شبه الجزيرة الإيبرية وعلى جزيرتي صقلية وسردينيا من جهة، وفي مواجهة تعاظم قوة المملكة الجيورجية من جهة أخرى، بدا أنّ العالم العربي قد انحسر، لتحتل المقدمة قوى جديدة: الأتراك السلاجقة في الشرق والبربر المرابطون في الغرب. وسرعان ما تبنّت هذه القوى اللغة العربية لأنّ الإسلام انبثق منها، ولكنها بقيت، إلى حدّ ما، على قطيعة مع العالم السابق. ولن يكون لاستقرار ممالك الفرنجة لمدة قرنين من الزمن في فلسطين أيُّ أثر مهم إلاّ لاحقاً، لأنه كان تعايشاً بين طبقة حاكمة أقلوية أجنبية وبين سكان محليين لم تتغيّر أحوالهم.

وكما ذكر جورج مقدسي، كان الملوك يكتفون وقتئذٍ بالعمل السياسي على أساس فئوي. فاستلم علماء الدين عندئذ زمام الأمور وركزوا على إحياء المذهب السنّي. و«لئن أصبح الأقوياء من رعاة الآداب والفنون، فقد كان ذلك في الغالب لمصالح شخصية. فحتى نظام الملك، ببنائه المدارس، كان يريد مساندة علماء الدين للتحكم بالجماهير الشعبية»[(٤)]. وهذا التلاقي بين عموم الوسط الفكري وبين المشاغل الحياتية للعامة هو الذي غيّر في النهاية المنظور.

(٣) انظر مقالة دومينيك أورفوا: «فكر ابن تومرت»، مجلة الدراسات الشرقية، السنة ٢٧، ١٩٧٤، ص ١٩-٤٤؛ وانظر أيضاً دراسته عن ابن رشد، مرجع مذكور.

(٤) جورج مقدسي: **ابن عقيل وإحياء الإسلام التقليدي في القرن التاسع (الخامس الهجري)** (بالفرنسية)، دمشق، ١٩٦٣، ص ٥٢٩.

إننا نشوّه الصورة في أغلب الظن إن أكّدنا أنّ المثقفين لعبوا فقط دور المحرضين. فحتى من المنظور السلفي عبرت بعض الأسماء اللامعة عن مواقف متضلعة لا يفهمها الإنسان العامي دائماً. هكذا نرى على سبيل المثال ابن عقيل (٤٣١/١٠٤٠ - ٥١٣/١١١٩) يطلق حركة جمودية في بعض جوانبها، ولكنها «تقدمية وحداثية» في جوانب أخرى[٥]، إذ ركّب فيها بين المعرفة المعمقة بعلم الكلام الاعتزالي وبين صوفية الحلاّج، وهو تركيب سيضطر إلى إنكاره رسمياً، ولكنه صبغ فكره. ويبقى أنّ الملمح الأساسي هو انتصار الفكر السلفي التقليدي.

إنّ التوليفة التي أنجزها الغزالي الشهير تعبّر خير تعبير عن اهتمامات ذلك العصر. فمنظور الحياة العملية كان هو المسيطر[٦]. وكان المطلوب توحيد العالم الإسلامي والكفاح لا ضد أعداء الخارج عن طريق الدحض والمنافحة عن الدين فحسب، بل على الأخص ضد أعداء الداخل الذين يمزقون أوصال الأمة إلى نِحَل. وعليه فقد تمّ إبراز شخصية النبي بوصفه مثلاً أعلى يُحتذى به، كما تمّ التركيز على الأخص على وجوب الانصياع لكلامه. ولئن كان لهذا الإلحاح هدف ذاتي، وهو الحط من شأن الأئمة المختلفين، فقد كانت له في ما يخصنا نتيجة موضوعية ، وهي إغلاق باب الفكر النقدي إغلاقاً نهائياً: أعني الفكر الذي ركّز تساؤله حول ظاهرة النبوة وحول الحجج المؤيدة لها تقليدياً. هذه الأسئلة وهذه الاعتراضات قد فنّدها الغزالي دون هوادة بدعوى مستلزمات حياة الأمّة.

وحتى إشكالية الغزالي ذاتها، وهي إشكالية «اليقين» و«الذوق»، تتعارض جذرياً مع الهواجس الكبرى التي عبَّر عنها بأشكال مختلفة كل من حنين بن اسحق والورّاق وحيويه البلخي. إلاّ أننا كنّا لاحظنا، خلال المرحلة الأخيرة من الفكر النقدي، تطوراً في الأذهان ينحو إلى هذا الاتجاه، سواء أخذ شكلاً هادئاً كما عند أبي بكر الرازي، أو شكلاً حائراً ومحبطاً عند الأعور وابن القراد، أو حتى شكل حساسية مفرطة كما عند المعري. وفي أعقاب ذلك رأى النور بناء فكري معاكس: فبما أنّ الغزالي توخى هدف التوحيد ذاتَه الذي توخته جميع الفرق الإسلامية الكبرى، فقد

---

(٥) المرجع السابق، ص ٥٣١.

(٦) حول هذا الموضوع انظر هنري لاووست **سياسة الغزالي**، باريس، ١٩٧٠.

رأى أنه لا يستطيع تجاوزها إلاّ بالتوفيقية. ومن هنا أخذ من كل مذهب بطرف، ولم يستبعد إلاّ الأشكال المتطرفة و«الدخيلة» مثل الفيزياء والميتافيزياء اليونانيتين أو المذاهب الفارسية. إلاّ أن مذهبه هذا دمج بالمقابل عدداً من ملامح الحركات التي تصدى لحربها، ولا سيما «الباطنية السنّية»، كما قال هنري لاووست، «وهي باطنية تحاول التوفيق بين حرفية الشريعة والظاهر التقليدي من جهة وبين الرمزية وجوانية الباطنية الإسماعيلية من جهة ثانية»(٧). عندئذ يُستتبع العقل للتوافق مع النص الديني، وتتفوق العلوم النقلية على العلوم العقلية.

وعملياً جرى تصميم هذا العقل نفسه للتوفيق بين المأثور والواقع. وقد تجلى هذا عينياً في سياسة الغزالي القائلة بوجوب الجمع بين رفعة آل قريش وسلطة الأتراك: «إنّ النظام السياسي المنشود، المنظور إليه على أنه تسوية واقعية وليس مثالاً أعلى، يكمن في منظومة تجمع بين الخلافة والسلطنة، وذلك لخيرهما ولإحلال السلام بين المسلمين»، كما قال هنري لاووست(٨). وعلاوة على ما أدى إليه ذلك من ركود ومن ثم تثبيت، من خلال النجاح، لاتجاه كان وجد منذ بدايات الإسلام (وكان لا بد من انتظار الشيخ علي عبد الرازق ليتصدى له في عقد ١٩٢٠) فإنّ هذه المرحلة تميّزت بتقليص نصاب العقل بحيث يكون مجرد أداة. ولن يستطيع من بعد أن يضطلع بدور المشرِّع، ولا حتى بدور المنظم.

إلى ذلك يتعيّن علينا أن نشير إلى العلاقة بين السمة السياسية أصلاً لتوحيد العالم الإسلامي كما دعا إليه الغزالي، الفارسي المستعرب، وبين محاولته المذهبية للتوحيد التلفيقي لكل ما يمكن استيعابه داخل حقل ثقافي معيّن. وقد كان ذلك من نتائج توقف الترجمة في نهاية القرن الرابع/العاشر وبداية الخامس/الحادي عشر. ومع أنّ هذه الحركة استمرت قرابة ثلاثة قرون، فإنها لم تنقل كل شيء. فحتى من منظور الخيارات النفعية بقي العديد من الأعمال الهامة، مثل كتاب «**السياسة**» لأرسطو، طي النسيان. وهذا مع أنّ النصوص الأصلية كانت متوافرة في المكتبات البيزنطية، ومنها كانت اختارت بعض السفارات عدداً منها. بل لقد استمر النصارى في الترجمة،

---

(٧) المرجع السابق، ص ٣٧٠.

(٨) المرجع السابق، ص ٣٧٧.

ولكن دون نشر ثمرة جهودهم خارج ملّتهم. ووقتئذ انغلق العالم الإسلامي في وجه التأثيرات الخارجية.

وبدورها أدارت اليهودية ظهرها، دون تحفظ، لحيويه، وانخرطت مع سعديا في نوع من التفكير البنّاء. فالأفكار ما كانت تُستولد إلاّ بهدف إيجاد حلول؛ وكما في الفكر الإسلامي، نظر الفكر اليهودي في القرون الوسطى إلى الحياة العقلية على أنها محض ثقافة. ولأسباب ما زالت غير موضّحة تماماً، انتقل جلّ هذه النصوص إلى المغرب العربي: أولاً إلى القيروان في القرن الرابع/العاشر، ثم إلى الأندلس بخاصة إبان القرن التالي، ومن الأندلس انتقلت لاحقاً إلى جنوب فرنسا وإسبانيا وإيطاليا. والمقارنة مع انتقال الفلسفة الإسلامية، التي أنهكتها انتقادات الغزالي في الشرق واستؤنفت في الغرب، يجب التوقف عندها، لكن ذلك لا يفسر كل شيء؛ فعلاوة على أن الفكر اليهودي المشرقي لم يعرف تساؤلات تضارع تلك التي طرحها كتاب «**تهافت الفلاسفة**»، فإنّ الغزالي نفسه غدا في الغرب أستاذاً لبعض اللاهوتيين المهمين كيهوذا هاليفي.

أخيراً عرف معظم الفكر المسيحي، وكذلك الفكر اليهودي، استمرارية لم يعكرها حتى الانزياح الجغرافي وما ينجم عنه من إعادات نظر. والواقع أنّ الفكر المسيحي حظي بحافز خاص تمثّل في تنوع التأويلات بصدد السرين الأكبرين: الثالوث والتجسد. أما اليهودية والإسلام - وهما ليسا من ديانات الأسرار، بل هما بالأحرى دينان يقومان على الممارسة القويمة للشعائر ويستندان إلى قاعدة عقائدية مخفّفة - فعرفا حوافز أخرى وعوامل شقاق أخرى لا تمتّ بصلة إلى تكوين الكنائس المنشقة. ومنذ القرن الثاني/الثامن كان بدأ تثبيت القواعد اللاهوتية لكلا الدينين بلسان عربي، واكتمل تبلورها بين القرنين الرابع/العاشر والسادس/الثاني عشر، وكان القرن الذي توسط هذه القرون أخصبها جميعاً. وقد هدف معظم الإنتاج الفكري إلى شرح هذه العقائد. ومع ذلك، في داخل هذه الأدبيات التكرارية في ظاهرها، حدث اختراق من نوع مغاير.

٢) عندما يفكّر بعض النصارى في وحدة الإيمان

بعامة ينطلق المؤلفون الدينيون من التباينات بين الفرق أو بين الكنائس كما لو

كانت أمراً واقعاً ناجزاً. فكل كاتب ينتصب لتغليب معسكره. بل إنّ معظم الكتّاب المسلمين الذين تكلموا عن البدع يبنون تحليلهم على الحديث المنسوب إلى النبي والقائل فيه إنّ أمّته ستنقسم بعده إلى ثلاث وسبعين فرقة، ولن تنجو منها إلاّ فرقة واحدة؛ وانطلاقاً من هذا الحديث راحوا يشطرون الواقعَ ويسخّرونه لكي يجعلوه يتطابق مع العدد المقدَّر. فمثلاً يميّز البغدادي ما بين «أهل الأهواء» (وهم منشقون انفصلوا عن الإسلام في بعض النواحي وارتبطوا به في نواحٍ أخرى) و«أهل الردة» (وهم من المسلمين زعماً واستبعادهم واجب) و«أهل السنّة والجماعة» الذين يعتبر أنّ الاختلافات بينهم ثانوية(٩).

أمّا في المسيحية فقد ظهرت نزعة أخرى. إذ قرر بعض الكتّاب، ممن ملّوا من الجدل وانقبضوا من هزء أتباع الأديان الأخرى، أن يعتبروا انقسام الكنائس عارضاً تاريخياً، لأنّ ما يوحّد بينها هو جوهر المسيحية. فبين ٣٦٨/ ٩٧٩ و٣٧٢/ ٩٨٣ نظّم حاكم العراق عضد الدولة مناظرة بين ممثلي الطوائف المحلية الثلاث الكبرى، وهي الملكية والنسطورية واليعقوبية، حول الخلافات فيما بينها بصدد هوية المسيح. وممن شارك فيها الكاهن الملكي أبو علي نظيف بن يُمن، واسمه مختصر من لقبه «نظيف النفس». وبالإضافة إلى وظائفه الكهنوتية، كان مارس الطب والفلسفة، وترجم مباشرة من اليونانية إلى العربية. ومما يدّل على أنه كان موضع تقدير السلطان المسلم أنه عهد إليه بإدارة المستشفى الذي ابتناه في بغداد. وقد حُفظ نص مداخلته تحت عنوان «مقالة في ماهية اتحاد النصارى»، وهو كتاب لم ينشر بعد لسوء الحظ(١٠). والجدير بالذكر أنّ النص عرف بعض الانتشار، إذ هناك ثلاث مخطوطات في حوزتنا؛ فضلاً عن أنّ القبطي أبا اسحق

---

(٩) انظر مقالة هنري لاووست «تاريخ الهرطقات الإسلامية في العصر العباسي»، في مجلة دفاتر الحضارة القروسطية، نيسان/ أبريل - حزيران/ يونيو، ١٩٦٧، ١٥٧-١٧٨.

(١٠) انظر الإحالات التي أوردها ج. غراف في كتابه **تاريخ الأدب العربي المسيحي** الجزء ٢ (بالألمانية)، الفاتيكان، ١٩٤٧، ص ٤٨-٤٩، واستكملها ك. حداد في كتابه **عيسى بن زرعة فيلسوف عربي ومُناظر مسيحي**، بيروت، ١٩٧١، ص ٥٣. انظر أيضاً بعض الاستشهادات التي أوردها د. حداد في كتابه **الثالوث المقدس عند اللاهوتيين العرب (٧٥٠ - ١٠٥٠)**، باريس، ١٩٨٥، ص ٦٥-٦٦، ١٤٥، ١٧٧، الحاشية ٣٤٤ و ٢٠٣.

بن العسّال[١١] أدرج مقتطفات منه في سِفره «مجموع أصول الدين».

لقد عبّر بعضهم بوضوح عن هدف نظيف بن يمن بالطريقة التي نقل بها عنوان كتابه« ماهية اتحاد النصارى». وقد نجم الالتباس من أنّ الكاتب توقف، من بين المسائل العيسوية، عند مسألة أساسية، هي مسألة اتحاد الطبيعتين الإلهية والإنسانية في المسيح. والمقاطع المتعلقة بهذه المسألة هي التي نقلها أصلاً ابن العسال. وقد ذهب نظيف إلى أنّ الناس الحصفاء عندما يستعملون صيغاً متباينة طبقاً لتقاليد الكنائس المختلفة، لا يختلفون حول المعنى العميق الذي ينبغي أن يعطى لهذه الصيغ.

نحن هنا في حقبة كانت فيها السلطة السياسية قوية. فعضد الدولة - الذي يُعتبر أعظم أمير في الدولة البويهية، والذي استولى على السلطة بعد صراعات دامية مع إخوته - أعاد لبغداد عزها التالد، وكان راعياً للفنون والأدب[١٢]. ولكن المنافسات - حتى في هذا السياق - ما عتمت أن برزت. ولأنّ رجل دين مثل الأب فياي Fiey كان شاهداً على مشاحنات عديدة وسخيفة، فقد نظر بعين الشك إلى الكتب المذهبية التصالحية، ولم يرَ فيها إلاّ «جبهة مشتركة - بالمعنى الفكري - في مواجهة المسلمين»[١٣].

في بعض الحالات، هذا الأمر لا يقبل النقاش. فأحد المتناظرين ينادي بالصداقة المتبادلة، ولكنه يقول إنه مستعد لخوض مساجلة عامة نظراً إلى تعنّت محاوره. وهناك آخر لا يتخلّى عن الجدل إلاّ عندما يتعب[١٤]. ولكن هل علينا أن نرى كل شيء من الزاوية نفسها؟ للإجابة عن هذا السؤال سنتوقف عند نص يتميز من غيره بأنه سهل المنال في مجمله، مع أنه لم يحظَ بالشهرة التي نالها كتاب نظيف بن

---

(١١) انظر ج. غراف، مرجع مذكور؛ ور. حداد، مرجع مذكور، ص ٦٥ الحاشية ٢٨١، ٦٦، ٢٦١ - ٢٦٢ وما يليها حول «ابن العسّال (المؤتمن)».

(١٢) انظر مقالة «عضد الدولة» في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، ص ٢١٧-٢١٩، وكتبها هـ. بوين.

(١٣) انظر مقالة ج. م. فياي «الروم شرقي الفرات»، في مجلة Le Muséon العدد ٩٠، ١٩٧٧، ص ٣٩٩.

(١٤) المرجع السابق، ص ٤٠١-٤٠٢.

يُمن، وقد كتبه علي بن داود الأرفادي بعنوان: «**كتاب اجتماع الأمانة**»[١٥]. لا نعرف شيئاً يذكر عن هذا المؤلف الذي عاش في القرن الخامس/ الحادي عشر، نعرف فقط أنّ أصله من شمال سوريا، وأنه على الأرجح من اليعاقبة.

لا يحاول الأرفادي إخفاء دور الأهواء، كالجهل وحب التفاصح والتعنّت، ويقول في بداية الكتاب إنها الأسباب التي أوجبت «تجاذب بعض الأمم عن بعض». وفي منتصف النص يقول: «ولا فرق في ذلك بينهم ولا انفصال إلاّ من جهة الهوى والعصبية والرئاسة، ونعوذ بالله من ظلال الهوى وإفراط العصبية»[*]. وفي الخاتمة يذكّر بأنّ عدم المحبة وفقدان التواضع يُبعدان عن الدين المسيحي.

إذن يميّز الأرفادي بين أتباع مذهب من المذاهب وبين المذهب نفسه. ولم يكن هدفه تشكيل جبهة مشتركة في مواجهة المسلمين، لأنّ في كل واحدة من الكنائس الثلاث الرئيسية، التي تتفرّع إلى فرق عديدة لا يحصى عددها - ويذكرها الأرفادي بأسمائها - أشخاصاً يزرعون الشقاق: «لكل فرقة منها قوم جهال وأهل شغب ولجاج...»[١٦]. هل قال هذا لينقذ الدين بفصله عن صروف التاريخ؟ تدفعنا إلى اعتقاد ذلك مقدمة النص المقعّرة، التي تتناسب مع ذائقة العصر، والتي تتحدث عن الانقسامات وعن «كيد ابليس»[١٧]. كذلك يبدو أنّ القسم الأول من النص يهدف إلى اتقاء اعتراضات المسلمين، فيقول إنّ جميع الكنائس ترجع إلى النص الإنجيلي نفسه «الذي نقله إليها أئمة الهدى الحواريون الأبرار»[١٨]، وفي هذا تلميح واضح إلى العقيدة الرسمية المتعلقة بتنزيل القرآن. ويشدّد الأرفادي على واحدية النص هذه دون زيادة أو نقصان عند جميع الطوائف المسيحية. ولكن إذا لم يكن هناك أي خلاف حول «الرسائل» و«أعمال الرسل» التي لم تعرف إلاّ من خلال نص واحد، فإنه يتحاشى فيما يبدو مسألة تعدد الأناجيل الإزائية للتوكيد على وحدة الكتلة العقائدية

---

(١٥) **كتاب اجتماع الأمانة** تحقيق وترجمة جيرار تروبو، مجلة Melto، ٢، ١٩٦٩، ١٩٧-٢١٩.

(*) آثرت أن أضع النص العربي بحرفيته، دون اختصاره كما ورد في النص الفرنسي (المرجع المذكور ص ٢١٠ و ٢١١) (المترجم).

(١٦) المرجع نفسه، ص ٢٠٢-٢٠٣، السطر ٣.

(١٧) المرجع نفسه، ص ٢٠٠-٢٠١، السطر ١٠.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٢٠٢-٢٠٣، السطر ٩.

تحت اسم «الإنجيل». وإنما بعد ذلك بعدة صفحات، أي عقب إثبات الأرفادي وحدة الإيمان المعبّر عنها بأشكال لغوية متنوعة، يذكر أنه استخدم الطريقة نفسها في كتاب آخر (ما زال مجهولاً) وكرّسه لإثبات صحة الإنجيل الذي كتب بأربعة «أجزاء»[١٩]، وهي الكلمة التي تستعمل أيضاً للدلالة على أجزاء القرآن التي برسم التلاوة.

أما جلُّ النص الذي بأيدينا فمداره عن الكتلة العقائدية نفسها. ويميّز الأرفادي بين جانبين: الجانب الذي يحظى بالإجماع والجانب الناجم عن شتى الصياغات. وقد عَرَض الجانب الأول بصيغة رمزية، واتبع، على غرار الرموز القديمة، ترتيباً منطقياً تاريخياً - فبدأ بعقيدتي الثالوث والتجسد ثم انتقل إلى النص الإنجيلي وربطه بأعمال الرسل وحتى بتاريخ الكنيسة. ومع أنه عاد صراحة إلى رمز المجمع النيقي الذي يقبل به الجميع، كما ذكر، إلاّ أنه لم يتبع تسلسل هذا المجمع، إذ تكلّم عن كل أقنوم على حدة. وكلامه يستحضر إلى الذهن بالأحرى رمز المعمودية عند الأرمن[٢٠]، بتفريقه بين العقيدة (كرّس لها أقل من الثلث)، وبين العناصر التاريخية المهمة. يبدو إذن أنّ هدف الكاتب من وراء هذا العرض هدف تربوي، إذ بدأ بما يشبه التعليم الديني للمبتدئ قبل أن ينتقل إلى النقاش اللاهوتي.

المسألة الرئيسية هي وحدة الطبيعتين لدى المسيح. فبعد عرض موضوعي للتصورات الثلاثة عن الهوية، يقول الأرفادي إنني: «لم أجد في ذلك فرقاً بينهم في حال من الأحوال، وذلك أنهم اجتمعوا على تصحيح لاهوت المسيح سيدنا وناسوته وأقروا باتحاده وأنه لا فرق ولا انفصال فيه بين اللاهوت والناسوت، وهم أجمعون يدفعون النقائص عن لاهوته وينفون الأوجاع والأعراض والموت والآلام عنه، من حيث لا يفرقون بينه وبين الناسوت عند حلول ذلك به.

«وكأنّ القائل بالأقنومين قد أقرّ لمن قال بالأقنوم الواحد من حيث قد أقرّ بالاتحاد وإزالة الفرق والانفصال، وكأن القائل بالأقنوم الواحد قد أقرّ لمن قال بالأقنومين باعترافه بوجود لاهوت المسيح وناسوته بغير استحالة ولا تغير.

(١٩) المرجع نفسه، ٢١٦-٢١٧، السطر ٣.

(٢٠) **الكتاب الجامع في الرموز**، طبعة ن. دنرنغرو وأ. شونمتسر، الطبعة ٣٦، فريبورغ ١٩٧٦، ص ١٩.

«وكذلك ذو الطبيعتين قد أقرّ لذي الطبيعة الواحدة من اعترافه بالاتحاد وأنه لا انفصال بين اللاهوت والناسوت، والقائل بالطبيعة الواحدة قد اعترف للقائل بالطبيعتين من إقراره بوجود اللاهوت غير المستحيل والناسوت غير الناقص.

«فمن اختلفوا بالقول اتفقوا بالمعنى، ومن حيث تناكروا في الظاهر اجتمعوا عليه في الباطن، وكلهم إلى إيمان واحد ينقادون وبدين واحد يؤمنون ولرب واحد يعبدون، ولا فرق في ذلك بينهم ولا انفصال إلاّ من جهة الهوى والعصبية والرئاسة، ونعوذ بالله من ظلال الهوى وإفراط العصبية»[٢١].

إذا كانت الإحالة إلى الظاهر والباطن دارجة جداً في الفكر الديني الإسلامي ويمكن «أن تبدو محاولة للفهم بنيّة حسنة ولكن بدون نتيجة تُذكر، فإنّ استعمال كلمتيّ «القول» و«المعنى» هو ذو وقع أكبر. لنلاحظ، قبل كل شيء، أنّ الأرفادي، إذا كان يعتبر «القول» و«اللفظ»(٢٢) مترادفين، فإنه تردد في المماهاة بين «المعنى» و«الإيمان». وبدأ بالقول إنّ «المعنى في الإيمان واحد»[٢٣]؛ وفي نص لاحق اعتبر أنّ «اختلاف أهل دين النصرانية إنما هو باللفظ والقول دون المعنى، والإيمان إذا كان واحداً لا فرق فيه البتة»[٢٤].

ولثنائية القول والمعنى، قبل أن يحيل الأرفادي قارئه إليها، قصة طويلة. وقد عرفت في النحو مع سيبويه الذي ميّز جذور الكلمة وقال إنّ الأصل المكوّن من حروف مصمتة يعطي معنى يتوضح حسب العناصر المختلفة للجملة: كالأدوات وعلامات النصب والجر، الخ.[٢٥] وعندما حاولت حركة الإحياء السلفية، أثناء القرن الثالث/التاسع، أن تحافظ على خصوصية اللغة المقدسة وتفوقها، في مواجهة تثبيت المنطق كعلم كوني عام، كان الحل المقترح هو تشطير المجالين، فتبع اللفظ النحوَ وتبع المعنى المنطقَ.

---

(٢١) **كتاب اجتماع الأمانة**، ص ٢١٠-٢١١.
(٢٢) المرجع نفسه، ص ٢١٤-٢١٥، السطر ٩.
(٢٣) المرجع نفسه، ص ٢١٢-٢١٣، السطر ١٠.
(٢٤) المرجع نفسه، ص ٢١٤-٢١٥، السطر ٩ - ١٠.
(٢٥) انظر كلمة «المعنى في النحو»، كما أوردتها مقالة ك. هـ. م. فيرستيغ في **الموسوعة الإسلامية**، الطبعة الثانية، الجزء السادس، ص ٣٣٠-٣٣١.

إنّ اليعقوبي يحيى بن عدي، في كتابه «**مقالة في تبيين الفصل بين صناعة المنطق الفلسفي والنحو العربي**»(٢٦)، هو الذي أوضح هذا التوزيع للمهام. فعنده أنّ النحو لا يستهدف المعنى، بل النطق باللغة حسب الطرق الشائعة عند العرب؛ أما المنطق فهو الذي يهتّم بالمعنى، طالما بقي كليّاً وطالما كان الغرض منه البرهان.

في هذا الإطار حدّد الأرفادي موقعه؛ فلم يأخذ كلمة «معنى» كأنها دالّة على الكنه، كما في علم الكلام، ولم يأخذها كمفهوم، كما يفعل الفلاسفة(٢٧). ويجب القول أصلاً إنّ هذه الكلمة لم تستعمل في نصنا إطلاقاً بصيغة الجمع (المعاني)، كما الشأن في ذينك العلمين. فمنظوره أبسط وليس تقنياً. ونستطيع اختصاره إلى عناصر ثلاثة:

١) يهدف مسعاه الأول إلى الرد على الدحوض التي تتذرع بالفروق بين الكلمات لتقول بوجود تناقضات. فمن يتصرف هكذا فهو «مُشْغِب من أهل الخلاف»(٢٨). إذ يجب التمييز بين «الاختلاف في جوهر الشيء» وبين الاختلاف الناجم عن «ترادف الأسماء وتشابهها»(٢٩). ومن هنا يُستبعد تصور ضيق من تصورات المنطق يجعل من كل كنه يدل عليه اللفظ «شيئاً»؛ وهذا ما كان انتقده يحيى بن عدي وعابه على الورّاق. وقد رأينا فعلاً حدود عرض هذا الأخير للبدع كما لو أنها مجموعة من طروحات متساوية كلها في قيمتها، مما نال من صرامة عرضه رغم حرصه المحمود على الدقّة.

٢) إنه يحيل بوضوح إلى عنصر معروف جيداً، ألا وهو المجابهة بين المنطق واللغة العربية، وهي مجابهة تميّز فيها أتباع دينه بطول باعهم في المنطق، وهذا ما

(٢٦) نشرها ج. اندرس في مجلة تاريخ العلوم العربية، السنة ٢، العدد ١، أيار/مايو ١٩٧٨، ص ٣٨ – ٥٠. انظر دراسة الكاتب نفسه «المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي في عصور الخلافة»، المجلة المذكورة، السنة ١، العدد ٢، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٧، ص ١٠٦–١١٨، بالعربية، ص ٣٢٠–٣٢٢ بالإنكليزية.

(٢٧) انظر كلمة «المعنى في الفلسفة»، كما أوردتها مقالة و. ن. هـ. كيمان في **الموسوعة الإسلامية**، ص ٣٣١.

(٢٨) **كتاب اجتماع الأمانة**، ص ٢١٦–٢١٧، السطر ٦.

(٢٩) المرجع السابق، السطر ٨ و١٠.

آخذهم عليه المسلمون السلفيون. ولنستذكر هنا الهجوم الذي شنّه التوحيدي على متى بن يونس قبل الأرفادي بقرن[٣٠].

٣) في هذا الصدد حصل تقارب بين الفلاسفة المسلمين (كالفارابي وأبي سليمان السجستاني) والكتّاب المسيحيين ضدّ المسلمين السلفيين. وتتجلى إرادة مقارعة المسيحية من موقع المركزية العربية بوضوح في مذهب ابن حزم (وكان معاصراً للأرفادي، ولكن في الطرف الآخر من العالم العربي) الذي رفض الفصلَ بين المعنى واللفظ[٣١]. وانطلاقاً من هذا المبدأ، تقصى «التناقضات» بين الأناجيل المختلفة. وهذا ما دفع لاحقاً بابن رشد - وكان بصفته موحّداً من الموحدين مضطراً إلى أن يأخذ انتقادات الظاهري ابن مضاء للنحاة بعين الاعتبار، ولكنه رفض استخدام اللغة كمرجعية قصوى - إلى البحث عن حل يكون في مجال التطبيقات اللغوية[٣٢].

هكذا نرى أنّ الأرفادي قد وظف في محاجّته خلفية أكثر تعقيداً مما ظننا لأول وهلة. وإذا استثنينا بعض التنازلات الشكلية التي قدمها للمفردات اللغوية والعادات الذهنية الإسلامية، نرى أنّ موقفه من المسلمين لا يتطابق وموقف السلفيين. ذلك أنّ محاجّته تُحيل إلى أسلافه الفلاسفة المسيحيين الذين كانوا حددوا موقعهم بالتمايز عن الفلاسفة المسلمين الذين عارضوهم بقوة، بل حتى بالتمايز عن دفاع أبي بكر الرازي عن المنطق وتصدّيه لأبي حاتم الرازي. وحتى لو أخذنا بعين الاعتبار نزعة سلفية منفتحة كتلك التي مثلها الغزالي - الذي قبل بالمنطق بل شجّع عليه - نرى الوحدة التي يقترحها هذا الأخير لا ترتكز على المنطق، بل على موقف عملي.

وأخيراً يجب الإشارة إلى أنّ الأرفادي عندما يحيل إلى وحدة النية، فإنه يقبل فيها بتعدد الحساسيات. وهو هنا أبعد ما يكون بعقله عن الشكية والخلطية. فهو يعرض ويشرح بدقة لماذا شدّدت كل كنيسة على هذه العقيدة أو تلك، ولماذا تعزّزها بهذا الطقس الديني أو ذاك. ويعي وعياً تاماً أنّ كل عقيدة تتناسب مع حساسية معينة.

---

(٣٠) م. مهدي: «اللغة والمنطق في الإسلام الكلاسيكي» (بالإنكليزية)، مساهمة في كتاب أعدّه ج. أ. فون غرونباوم بعنوان: **المنطق في الثقافة الإسلامية الكلاسيكية**، فيسبادن، ١٩٧٠، ص ٥١ - ٨٣.

(٣١) انظر كتاب روجيه أرنالدز: **النحو واللاهوت عند ابن حزم القرطبي**، باريس، ١٩٥٦، ص ٥٨.

(٣٢) انظر كتاب دومينيك أورفوا: **ابن رشد**، مرجع مذكور، ص ٩٤-٩٥.

ولئن كان يجهل هذه الكلمة المعاصرة: «الحساسية»، فقد عبّر عنها مع ذلك بكلمة «قول»: «كل ذلك هو من قول صاحبه»[٣٣]. وهذه الحساسية لا تتنافى مع العقل، لأنها قابلة للعرض منطقياً. الفارق الوحيد هو أنّ كل كنيسة تنظر إلى الأسرار المقدسة مركّزة على هذا الجانب أو ذاك.

لا يعني هذا أن الأرفادي كان يقبل بأي شيء. فلا وجود للوحدة المقترحة إلاّ داخل التوجه الواحد، الذي تستطيع الأهواء البشرية على كل حال أن تدمره. وبالمقابل لا يمكن توسيعها لتشمل الأديان على اختلافها كما فعلت الإسماعيلية. إنّ وحدة النية عند «المؤمنين» تحيل إلى «موضوعية» الوحي الوحيد الأحد، ولا تعني الوحدة الموضوعية لجميع الأشكال الإيمانية.

إنه لمسلك صعب! ولكنه ترك بعض الآثار في تاريخ المسيحية العربية، ولا سيما في القرن السابع/الثالث عشر. وقد لاحظ ج. م. فياي أنّ «وحدة كنسية عملية» قد حدثت بين مختلف كنائس بغداد، فتكاتفت بعد الغزو المغولي[٣٤]. وحتى قبل ذلك - وفي البلد الذي سيحمي العالم العربي والذي سيصبح بمثابة قلب له، أي مصر - كان اللاهوتي القبطي ابن الراهب اعتمد في كتابٍ ألفه عام ٦٦٦/ ١٢٦٧ - ٦٦٧/١٢٦٨ اعتماداً كبيراً على النسطوري العراقي ابن الطيّب الذي عاش في القرن الخامس/الحادي عشر[٣٥]. وقبله أيضاً في عام ٦٣٩/١٢٤١، كان كاتب قبطي آخر، وهو الصفيّ أبو الفضائل، قد استعاد نصوصَ عمار البصري وعدّل صراحة كل ما فيها من خصوصية نسطورية، ليجعلها قريبة المنال من الملل المسيحية الثلاث الكبرى[٣٦].

---

(٣٣) **كتاب اجتماع الأمانة**، مرجع مذكور، ص ٢١٤-٢١٥، السطر ٤.
(٣٤) انظر مقالة «الروم شرقي الفرات»، مرجع مذكور، ص ٣٩٨.
(٣٥) انظر كتاب أ. سيداروس: **ابن الراهب، حياته وأعماله**، فريبورغ، ١٩٧٥، ص ٩٠.
(٣٦) انظر الشاهد الذي أورده ميشيل حايك في مقالته: «عمار البصري. المدونة الأولى للاهوت المسيحي في اللغة العربية، أو مناظرتان في المسيحية»، مجلة اسلاموكريستيانا، السنة الثانية، ١٩٧٦، (ص ٦٩-١٣٣) ص ٧٠.

الفصل السادس

نحو مقاربة موضوعية للظاهرة الدينية

عندما اعترف القديس أوغسطينوس بأنّ «وجود الهراطقة أمر حسن»، عبّر عن شعور عام يقول إنّ السجال هو جانب مهم في الفكر الديني. ولكن لئن يكن التأريخ للهرطقات قد أفاد العقيدة القويمة من حيث أنه أتاح لها أن تستقر وتعمق مقولاتها، فقد انطوى بالمقابل على محذورين كبيرين. الأول هو أن هذا التأريخ لم يكن له من هدف آخر سوى تبيين العقيدة القومية نفسها. فمؤرخ الهرطقات يفترض أنّ الحق والخير هما في جهة، وأنّ الخطأ والشرّ هما في جهة ثانية، ولا ينظر إلى الشرّ إلاّ على أنه نقيض الخير. وبالتالي لا يعود من الضروري معرفته بذاته، لأنه هو دوماً وأبداً محض سلب. أما المحذور الثاني فقد يكون امتداداً للأول: فلأن عالم الأفكار ينقسم إلى منطقتين، ومنطقتين فحسب، فلا فائدة من التدقيق في ما يحدث في المنطقة المظلمة. ومن هنا الميل إلى ربط كل شيء بـ «هرطقة» ما. وهذه الهرطقة إما أنها طور وسيط لم يكتمل ولا يجد نقطة توازنه إلاّ في العقيدة القويمة نفسها (كما الحال مع اليهودية بالنسبة إلى المسيحية، أو معهما كلتيهما بالنسبة إلى الإسلام. . .)، وإما أنها انحراف لاحق (الإسلام بالنسبة إلى المسيحية، وكلاهما معاً بالنسبة إلى اليهودية، والربانية بالنسبة إلى القرائية، وبعامة جميع التفرعات التي تحصل للمعتقد ذاته بالنسبة إلى المعتقد الذي يطرح نفسه كمعتقد سرمدي). ولئن لم تُطرح مسألة الأديان المتباينة فعلاً إلاّ في زمن متأخر، فقد كان مؤرخو الهرطقات قبل ذلك يتشبثون بالعناصر المشتركة ليدرجوا في عدادها بالقوة إما الأديان التي جهرت بهرطقتها (كالمانوية) وإما الأديان التي لم ترتبط بالهرطقة إلاّ بعلامات عابرة

(كالمزدكية التي لا علاقة لها بالديانة التوحيدية إلاّ من حيث فكرتها عن أصل الشرّ الذي لا يستبعد أن تكون هذه الأخيرة استعارته منها).

ومع ذلك، ينزع كل طرف إلى اتهام الآخر بالهرطقة، محاولاً التخلص لحسابه الخاص من قالبها. وقد يتكلم عن وحي إضافي ويعتبر أنّ المنشقين الذين يدّعون أنهم مرتبطون بالوحي ذاته إنما يعودون إلى مرحلة سابقة. هكذا يُنظر إلى اليهودية في المساجلات المسيحية والإسلامية، وهكذا أيضاً يُنظر إلى المسيحية في المساجلات الإسلامية.

وقد تعزى الهرطقة إلى تدخّل الشيطان ليغدو هو الدماغ المحرّك لكل الأطوار اللاحقة.

لهذا كان من المهم أن يكون هناك اختيار لمقياس كلّي، وهو ما يسمّى «العقل». والأهم بعد هو عدم التحايل لربط العقل بوحي معين، والقول بأنّ هذا الوحي هو على «أكثر ما يمكن من المعقولية». وعندما عدّ الورّاق العقل مطلقاً وأخضع له كل شيء، فقد خطا خطوة حاسمة.

ولكن قد يمكن التشكيك بالعقل بدوره: هل هو حقاً المرجع الكلي والخالد كما يُقال؟ أم هو إطلاق لحالة خاصة من حالات الذهن البشري؟

لذا رأى النور نهج آخر. فبدلاً من التكلّم عن «العقل» كشيء مطلق، كما لو أنه مثال من مُثُل أفلاطون، نُظر إليه في تجلياته. فلم يعد المنطلق مرجعاً قبْلياً تمثل أمامه بالتسلسل شتى الإنشاءات النفسية الموضوعة كلها على المستوى نفسه، بل المجابهة بين شتى التصورات في سياقها الخاص. فعلى كلّ صاحب تصور أن يعبّر عن نفسه، لا في حوار طرشان، بل ليصف الرؤية الشاملة التي يقول بها إزاء الرؤى الأخرى. وعندها فقط يصبح المشاهد حَكَماً حصيفاً. في الحالة الأولى، يكون عندنا قطع منعزلة نختار بينها وفقاً لمعايير خارجية وانفعالية إلى حدّ كبير. وفي الحالة الثانية نقترب من تكوين رؤية عامة شاملة، فيتمكن معيار التحليل من أن يبزغ من الداخل.

الفكرة قديمة إلى حدّ ما. وفي العالم العربي ظهرت مع أحد الكتّاب المسيحيين الأوائل الذين عبّروا عن أفكارهم في هذه اللغة، وهو ثاوذورس أبو قرّة (نحو ١٣٣/

٧٥٠ - ٢٠٥/ ٨٢٠). قد يبدو ذلك باعثاً على الاستغراب، لأنه عُرف قبل كل شيء بأنه مساجل يدافع عن مذهب معيّن. ومع ذلك فإنّ كتابه «**ميمر في وجود الخالق والدين القويم**»(١)، الذي خاطب فيه الصابئة والمزدكيين والسامريين واليهود والنصارى والمانويين والمرقيونيين وتلامذة بردصان والمسلمين، يزعم أنه لا يحسم بينهم حسب معيار العقل فحسب - وهذا ما فعله معظم المساجلين غير السلفيين - وإنما يُخضع هذا العقل لضابط هذا الامتحان.

إنه يلاحظ أولاً أنّ كثيرين من الناس اعتبروا أنفسهم رسلاً لله وأنّ الاختلافات فيما بينهم تقتضي أنّ واحداً منهم هو رسول حق. ويرى أنّ هذا الوضع يشبه وضع ملكٍ أرسل رسالة إلى ابنه المريض يكلّمه فيها عن نفسه (الملك)، وأيضاً عن مرض الابن وأسبابه وأدويته، ولكنّ بعض الأشرار زوّروا نصّ هذه الرسالة واستبدلوه بنصوص أخرى. ومن حق الطبيب الفاضل (العقل) أن يميّز الرسالة الأصلية من بين جميع هذه الرسائل؛ وعليه، لا بدّ لدراسة النصوص أن تحتلّ لا المرتبة الأولى بل الثانية، كي تتم المقارنة على ضوء مقتضيات العقل. ولكن بما أنّ العقل ليس ذلك الحكم المعصوم عن الخطأ كما نتمنى (وبالنسبة لأبي قرّة يعود سبب ذلك إلى الخطيئة الأصلية)، فهو ليس بمثابة «حجر محك» نقارن فيه بين المذاهب مذهباً بمذهب، ونستبعد المذاهب التي لا تتناسب معه. إن العقل يبني نفسه بنفسه داخل هذه المقارنة.

ويلاحظ ج. مونو أن هذه الطريقة دفعت بأبي قرة إلى «تطبيق منهج هو بالأحرى منهج نادر. فبدلاً من أن ينظر إلى الأديان نظرة خارجية، إما ليصفها وإما لينتقدها، فإنّ أبا قرّة أفسح لها المجال للكلام. وما جعلها تقوله ليس مجرد تأكيد لما تظنه عن نفسها: إنه بالأحرى خطاب يتوخى فيه كل فريق أن يقدم عن نفسه صورة رُسمت بناءً على ما سمعه السامع في مكان آخر»(٢).

من الأرجح أنّ تحقيق هذا المشروع لا يعطي دائماً نتائج مُرْضية؛ فالعرض الذي قدّمه عن المانويين بخاصة قابل للنقض. ثم إنّ «**الميمر**» هو واحد من الكتب الكثيرة

---

(١) نشره أغناطيوس ديك، جونيه، ١٩٨٢.

(٢) ج. مونو: «أبو قرة وتعدد الأديان»، مقالة نشرتها مجلة تاريخ الأديان، السنة ٢٠٨، العدد الأول - آذار/ مارس ١٩٩١ (ص ٤٩-٧١) ص ٦٧.

التي نُسبت لأبي قرّة، الذي درج المأثور على اعتباره مجرد منافح عن العقيدة القويمة المسيحية. ولذلك بقي جهده هذا جهداً منعزلاً. وكان لا بدّ من انتظار قرابة خمسة قرون قبل أن تُستعاد هذه الفكرة وتوصل إلى مآلها.

أسباب هذا الانتظار الطويل عديدة جداً. وباختصار يمكننا أن نقول ما يلي: في المقام الأول هناك قياس ذو حدين ثقيل يؤكّد أن الحقيقة في جانب، وأنّ الخطأ في جميع الجوانب الأخرى؛ ويبدو أنّ أبا قرّة نفسه لم يفلت دائماً من هذا القياس الأقرن. وفي المقام الثاني تبدو الجهود الرامية إلى توسيع المنظور - عندما يكون هناك منظور - إنما تُبذل في أغلب الأحيان بغاية المحاجّة التي يمكن أن تغتني في هذه الحال بإسهامات خارجية عديدة، ولكن ليس من حيث المضمون المطلوب تبريره، وهو مضمون لا يمكن المساس به، ولا سيما إذا احتمى تحت عباءة «الوحي». والواقع أنّ فكرة «لاهوت الأديان» لم ترَ النور إلاّ حديثاً! وفي المقام الثالث، عندما يتأدى تضخم المنظورات المتباينة إلى تعريض وحدة الهدف للخطر، تعطى الأفضلية حينئذٍ لإنقاذ هذه الوحدة عن طريق تسوية عملية تختزل كل تفكير إلى محض دور أدائي. هذا هو النهج الذي اقترحه الغزالي للإسلام الصراطي؛ وبعد الأزمة الطاحنة التي سببها الاجتياح المغولي وزوال الخلافة العباسية تعزز هذا النهج على يد ابن تيمية. وبموازاة هذا المسار، تطوّر موقف تلفيقي صريح، كان نظر إليه الموقف السابق بشيء من الحذر، ولكنه فرض نفسه تاريخياً وانتهى الأمر بالصراطية إلى التصالح معه في أغلب الأحيان لأنه كان يستجيب لما ينتظره الجمهور. وبدلاً من ذلك القياس ذي الحدين، أعطيت الأفضلية للفكرة القائلة إنّ هناك جانباً من الحقيقة في كل شيء. وهكذا انفتح الطريق أمام إعادة إدخال عدد من العناصر النفسية التي استمر شكلها عبر مضامين مختلفة. ومع أزمة القرن الخامس/الحادي عشر، التي أعقبها بعد فترة وجيزة انتشار الصوفية الشعبية في الإسلام كله، انتقلت هذه الفكرة من مجال النظر المجرد إلى مجال الوجدان الذي أمكن له بدوره أن يقدم قاعدة لبناء نظري. وكثيراً ما يُستشهد بأبيات ابن عربي التي يؤكد فيها أنه لم يعد إنساناً ذا توجّه واحد، وإنما أصبح بالحب قابلاً لكل شيء. إنّ هذه الأبيات، التي تُفسَّر خطأً على أنها تعبّر عن رؤية كلية، هي في الواقع تعبير عن مبدأ التوفيقية بالذات: هناك جانب من الحقيقة في كل شيء. وليس المقصود

من ذلك أنه يتوجب أن نحاول فهم ما يقوله الآخر، بل كل ما هنالك أنه يتوجب أن نجد له مكاناً في بناء ذهني تراتبي.

هذا أدّى إلى تغييب الصعوبات. فحيثما يشرح الأرفادي لماذا تركّز هذه الحساسية أو تلك على هذا الجانب العقائدي أو ذاك وتجسّده في هذا الطقس الديني أو ذاك، فإنّ الشكل الموحد للطقوس يقدم ركيزة لمستويات متراصفة من التأويل. وإذا صحّ أنّ مدرسة ابن سبعين قد حاولت أن تفتح إلى الحدّ الأقصى قاعدة هذا التأويل، فإنّ التطور اللاحق نحو ترجمة هذا التوسع إلى مفردات لغة أم لا يتقنها سوى مريديها، وتذيب جميع الفروق في داخلها[٣]، يدل على حدود تلك المحاولة.

على الرغم من جميع هذه العوائق، يعطينا القرن السابع/ الثالث عشر مثالين متميزين عن عرض هادئ للأديان الرئيسية الثلاثة، في تنوعها الذي لا يراد تغييبه، على مستوى العرض نفسه على الأقل. كيف حصل هذا في ذلك التاريخ بالذات، ولماذا؟ للإجابة، يمكن لدراسة النصوص وحدها أن تكشف عن الآليات الذهنية التي تكمن خلف ذينك المثالين. وحسبنا أن ننوّه الآن بأننا أمام كاتبين هامشيين جداً بالنسبة إلى العالم العربي. الأول هو القطالوني رامون لول (٦٣٠/ ١٢٣٢ - ٧١٦/ ١٣١٦) الذي كتب جزءاً من أعماله بالعربية برسم جمهور إسلامي، ولكن في جزيرة اقتطعت مؤخراً من دار الإسلام. والثاني هو اليهودي البغدادي ابن كمّونة (نحو٦١٢/ ١٢١٥ - ٦٨٤/ ١٢٨٥)، الذي كانت العربية لغته الثقافية، ولكن لم يمارس تأثيراً إلا بعد الاحتلال المغولي للجزء الأكبر من الشرق الأوسط. ومع أنّ ابن كمونة أكبر سناً من لول فسندرسه بعده لأنّ ما يهمّنا عنده هو ما كتبه في شيخوخته، بينما نص رامون لول سابق عليه، وهو من أول النصوص التي كتبها.

١) مقولة الإيمان عند رامون لول (القرن السابع/ الثالث عشر)

ولد رامون لول Ramon Lull في مايورقة بعد بضع سنوات فقط من تحرر القطالونيين من الحكم العربي. وترعرع في جزيرة كان الإسلام لا يزال حاضراً فيها،

(٣) انظر مقالة دومينيك وماري تيريز أورفوا: «المواضيع المسيحية عند ابن سبعين ومسألة خصوصية فكره»، مجلة ستوديا إسلاميكا، السنة ٤٤، ١٩٧٦، ص ٩٩-١٢١.

وإن غادرها موظفوه الكبار. وبعد لهو الشباب، دفع به اهتداؤه الديني إلى تكريس نفسه قبل كل شيء لخلاص من باتوا «كفاراً»؛ ولتحقيق هذا الهدف، طوّر طريقة أسماها «الفن الأكبر والأصغر وأرادها أن تكون متعذراً ردّها».

كانت علاقات لول بالعالم العربي متنوعة الوجوه ومتفاوتة القيمة. فهناك أولاً فترة الشباب؛ إذ بعد تحوله إلى المسيحية أمضى تسع سنوات يتعلّم اللغة العربية. وأقام ثلاث مرات في إفريقيا، الأولى في تونس - من حزيران/يونيو وحتى نهاية عام ١٢٩٣ -، والثانية في بجّاية - من ربيع عام ١٣٠٧ حتى خريفه - ، والثالثة في تونس مجدداً - من أيلول/سبتمبر ١٣١٤ وحتى كانون الأول/ديسمبر ١٣١٥ -. يُضاف إلى ذلك أنه أقام اتصالات مع مسلمي قبرص وأرمينيا الصغرى ما بين ١٣٠٠ و١٣٠٢، وربما مع مسلمي صقلية الذين نُفوا إلى لوثيرا (Lucira). وكانت العلاقة أحياناً علاقة مسيطِر ومسيطَر عليه، وأحياناً أخرى علاقة استفزاز، وأحياناً على العكس علاقة مجاملة ومسايرة(٤).

أما أعماله فلئن انتمت إلى العالم الغربي بحكم ما استلهمه من المصادر وبحكم كتابته باللغتين القطالونية واللاتينية، فإنها تحتل موقعاً خصوصياً للغاية حدّده ج. و. ت. كاريراس أي أرتاوْ Carreras I Artau بأنه «فلسفة تخومية». فكتابته بعض النصوص بالعربية (أو ترجمتها إلى العربية، حتى ولو فُقدت جميعها حتى الآن) والتوجه الخاص نحو العالم الإسلامي - الذي أكده لول نفسه مرات عديدة - يُظهران أنه كان يكتب ليفهمه الجمهور الذي يخاطبه هو. لذا فإنه لا يكتفي بإدخال بعض عناصر الثقافة العربية (كتركيب الجملة، ونظام الإعراب، ورمزية الشجرة...)، بل نستطيع أن نجد عنده أثراً للتيارات الفكرية التي عاصرها (النظرية الأشعرية المتعلقة بأسماء الله الحسنى، البرهان الموحدي على وجود الله، منطق ابن سبعين، الخ)(٥).

(٤) حول كل هذه المسائل، انظر كتاب: **كيف نفكر في الإسلام. الفرضيات الإسلامية القبْلية في فن لول**، مرجع مذكور.

(٥) انظر موجز هذه المسألة في مقالة د. أورفوا: «مكانة رامون لول في الفكر العربي»، المجلة القطالونية، السنة ٤، العدد ١ - ٢، تموز/يوليو - كانون الأول/ديسمبر، ١٩٩٠، ص ٢٠١-٢٢٠.

إنّ «**كتاب الوثني والحكماء الثلاثة**»(٦)، الذي وضعه لول حوالى ١٢٧٤ - ١٢٧٦، يتميّز عن باقي كتبه بأنه حظي دائماً بإعجاب الجمهور العريض. كيف استطاع كتاب قروسطي مكرّس للمقارنة بين الأديان أن يخرج من جو المجابهة كي يتموضع في فكر مقاربة هادئة ومحترمة للآخر؟ يتكلم الكتاب عن وثني تسلط عليه هاجس الموت والعدم. يلتقي بثلاثة حكماء، يمثلون الأديان التوحيدية الثلاثة الكبرى، فيعرض كل واحد منهم «ناموسه»، حسب الترتيب التاريخي لظهور هذه الأديان. ويتولى كل منهم الردّ على الاعتراضات التي يمكن أن يعبر عنها عقل ساذج كعقل ذلك الوثني. وفي النهاية يقتنع، بيد أن الحكماء لا يتركونه يحدد في حضورهم الناموس الذي اختاره، لأنّ كل واحد منهم مقتنع بأنّ هذا الناموس ناموسه. وهكذا يتركونه أمام ضميره، لأنّ هدفهم كان فقط أن يعرضوا له «أسبابهم» الموجبة للإيمان.

ومع ذلك يجب ألا ننسى أن أعمال لول لا تقتصر على هذا الكتاب، وهي بالغة التعقيد. وقد يبزغ منها هنا أو هناك روح الحرب الصليبية؛ وعلى كل حال، تبقى كل كتاباته الأخرى توّاقة إلى الإقناع بتفوّق المسيحية. ففي «**كتاب الوثني القطالوني**» نلاحظ أنّ حسّ المنافحة الدينية حاضر بوضوح، لأنّ الكاتب - وكان قد عاش طويلاً مع «الكفار» وسمع «آراءهم المغلوطة وأخطاءهم» - يدّعي أنه «يبحث عن طريقة جديدة وعن أسباب جديدة يستطيع بها الضالون العودة إلى الصراط المستقيم، بغية الوصول إلى المجد الذي لا ينتهي»(٧). هذه العبارة تستحق أن نتوقف عندها. فاستعماله كلمة «يبحث» يظهر أنّ الكتاب حقل للتجريب: ففي كل ما يتعلق بالمنافحة التقليدية عن الدين يجب تغيير الطريقة ومحاولة التوصل إلى نهج جديد لا تفرض فيه على القارئ فرضاً النتيجة التي عليه استخلاصها، ولكنه يقاد إلى التوصل إليها بنفسه باستعماله النهج ذاته.

و«الأسباب الجديدة» التي يسوقها النص تتمثل بـ «أشجار»، وهذه طريقة منهجية

---

(٦) ا. بونير: A. Bonner: Roman Llul Libre del Gentil e dels tres savis (Nova Edicio de les obres de Roman Lllull) II. Palma de Majorque, 1993.

(٧) المرجع السابق، ص ٥-٦.

يستغرق عرضها الفصل الأول بكامله قبل الخوض في شرح كل دين على حدة.

ولكن ذكر «الآراء المغلوطة والأخطاء» يثبت أنّ لول لم يكن في أية لحظة من اللحظات مفتوناً بالمذهب النسبي. لذا نراه، بعد هذا النص بخاصة، يعود إلى نهج إثباتي صريح، وإن بقي ملتزماً بالعرض الأمين لباقي المعتقدات في كتب أخرى مثل «**كتاب الحكماء الخمسة**» (Liber de quinque sapientibus) (١٢٩٥). وهذا الالتزام حاضر حتى في النصوص التلخيصية والتكرارية التي تبقى تتردد فيها أصداء لمواقف محاوريه، ولا سيما المسلمين منهم[٨].

ثم إننا لنتعجّب إزاء الهدوء الذي يعرض به الإسلام في كتابه هذا، إذا ما علمنا أنّ النص المكتوب باللغة القطالونية أعقب مباشرة، أو حتى عاصر، كتاب «**العقيدة السخيفة**» (Doctrina pueril) الذي عُرض فيه هذا الدين بمزيد من السلبية[٩]. ولهذا، ولكي نحدّد بدقة توجه النص القطالوني، وهو الوحيد الذي بقي لنا، علينا أن نرجع إلى مقطع آخر من المقدمة التي يقول فيها إنه نهج «حسب طريقة كتاب «**الوثني العربي**»[١٠]. وقد مال الباحثون بعامة إلى الاعتقاد بأنّ المقصود به كتاب بالعربية كتبه لول بنفسه أولاً؛ ومما عزز اعتقادهم هذا أنه، في نص لاحق، ينصح الرهبان المبشرين بألا يتعلموا اللغة العربية فحسب، بل أن يقرؤوا كتباً كتبت باللغة العربية، ويوصي بقراءة كتابين انتشرا في أوساط نصارى الأندلس المستعربين، ويضيف إليهما كتابه «**كتاب الوثني**» دون أي تعليق آخر[١١]. هناك فرضيتان حول هذا الكتاب المفقود؛ تقول الأولى إنه كتاب إثباتي كتبه لول نفسه واستنتج فيه أنّ الله اختار الناموس المسيحي، وهذا خلافاً للنص القطالوني الذي ترك المسألة معلّقة. وتقول الثانية: بما أنّ لول يدّعي أنه وجد في النص العربي تأكيدات بخصوص الثالوث «أنارت عقله»، وبما أنّ هذه الإنارة لا يمكن أن تأتي من ذاته، فهذا يعني أنّ الكتاب صدر عن كاتب آخر.

---

(٨) انظر كتاب د. أورفوا: **كيف نفكّر في الإسلام**...، مرجع مذكور، ص ٤٠٦-٤١٥.

(٩) انظر رامون لول: **العقيدة السخيفة**، نشرها م. أوبرادور، برشلونة، ١٩٠٧، ص ١٧٥-١٧٩.

(١٠) **كتاب الوثني**...، مرجع مذكور، ص ٥-٦.

(١١) رامون لول: **رسالة في الغاية**، مايورقة، ١٦٦٥؛ أعيد طبعها عام ١٩٨٥، ص ١٠٢.

ويأتي الحل من أنّ الكتاب الذي نحن بصدده ليس «مغلقاً»، ولكنه، على العكس، يشكّل نقطة انطلاق تدفع بالقارئ إلى التفكير بهدف الاختيار. ورغم الإخراج المختلف للنصين العربي والقطالوني، فإنهما يشتركان في وحدة المنهج من جانبين اثنين: دعوة القارئ إلى أن يطبق الطريقة ويلتزم بالعرض الهادئ كي تتوفر لهذا القارئ بحرية المادة التي يجب أن يطبق عليها هذه الطريقة.

وبالتالي، ليس من الضروري أن نفترض أنّ «**كتاب الوثني**» بنسخته العربية غريب عن لول - وهو كتاب لا نملك أصلاً أي أثر له - في حين أننا نستطيع أن نحدد موقع النصين السجاليين اللذين يستشهد بهما. فالنصان كلاهما، العربي والقطالوني، يتميزان بميزة خاصة تتمثل بطابعهما التعليمي، على حين أنّ كتبه الأخرى هي كتب سجالية وإثباتية بجلاء.

بديهي أنه من السذاجة بمكان أن نطالب كتاباً شديد الجدّة في مقاصده أن يفي بالغرض تماماً. فالمعلومات فيه ليست مؤكّدة دائماً؛ وهكذا يعزو لول إلى اليهودية نفسها ما يقوله الإنجيل عن المعارضة بين الصدوقيين والفريسيين بخصوص يوم البعث(١٢). ثم إنّ الاعتراضات تشي بأنّ أصلها مستمَدّ من أدب سجالي لا يتمتع دائماً بمستوى عالٍ (كما عندما يعترض الوثني على الفردوس الإسلامي بالخوف من تكاثر الأقذار في فردوس حسي)(١٣).

ولكن الشيء الأهم هو أن توجهاً إيديولوجياً معيناً يرتسم في تضاعيف النص، رغم كل شيء. فعندما يقدم الفصل الأول «الأشجار» التي على أساسها سيتم لاحقاً عرض الديانات الثلاث، فإنه يقيم صلة وصل، نوعاً ما، بين الفكر الشرقي والفكر الغربي. فمن جهة، ينتظم الفصل في خط القديس أنسلم ويتموضع في منتصف الطريق بين صيغتي الدليل الوجودي: الموقف التجربي الذي يشتقّ وجود الله من الفكرة القائلة بأن الإنسان لا بدّ أن «يؤمن بشيء لا يمكن تصور شيء أعظم منه»، والدليل القَبْلي النابع من فكرة الوجود الضروري لكائن أسمى. ومن جهة أخرى، يدخل الفصل في معارضة مع فكر الموحدين؛ ويتموضع هنا أيضاً في منتصف

---

(١٢) **كتاب الوثني**، مرجع مذكور، ص ١٧.

(١٣) المرجع السابق، ص ١٩٦.

الطريق بين استدلال ابن تومرت حول وجود الله انطلاقاً من الوجود المطلق وبين برهان ابن رشد انطلاقاً من العناية الإلهية والخلق(١٤). والأرجح أننا نغالي إنْ تكلمنا عن وجود نزعة تلفيقية هنا، ولكننا نشعر جيداً أنّ لول واقع تحت ضغط رؤية تصالحية.

وعلى الرغم من مواطن الخلل في الكتاب، فإنّ الهدف الذي من أجله كُتب يمثل تقدماً ملحوظاً. فالإيمان يفترض الفهم، وهذا يحتاج إلى الاستنارة بمعلومات كاملة، نظراً إلى أنّ لول يفترض أنّ معتقدات كل إنسان ليست نزوية، بل تخضع لمقتضيات عامة، أي «لأسباب». ولئن حسب لول أنه يستطيع التوليف بين ما هو وجيه ومقنع من هذه الأسباب وبين «فن» التفكير، فهذه مسألة أخرى لن نتطرق إليها هنا.

إنّ ما يهمنا هو أن نحاول اكتشاف دواعي هذا النهج. وحسب ما رأيناه أخيراً، نستطيع أن نتقدم بالملاحظات التالية:

- إنّ إلحاح لول على «الفهم» وعلى«الأسباب» لافت للنظر. وبصفته تلميذاً ذكياً للقديس أنسلم، فقد بحث عن «ذكاء الإيمان». والحال أنه إذا كان التوق إلى إيمان بلا ذكاء هو ظاهرة عامة، فإنّ عصر لول والإطار الجغرافي الذي عاش فيه يميلان إلى التشديد في ذلك. ففي سياق كانت فيه مناطق بكاملها تنتقل من دين إلى آخر، يتعاظم الميل إلى الاكتفاء بحدّ أدنى من الاعتقاد الإيماني. وعندنا أمثلة عديدة على ذلك في تاريخ شبه الجزيرة الإيبيرية. وحسبنا هنا أن نذكر مثالين معبرين عن كلا الاتجاهين في التحول من دين إلى آخر. فعندما احتل القشطاليون طليطلة عام ٤٧٨/ ١٠٨٥، اعتنق الفقيه أبو القاسم بن الخيّاط، الذي كان يناهز الخمسين من العمر والذي كان أترابه في الدين يحترمونه، اعتنق دين المنتصرين، محتجاً بأنّ «الجميع يعبدون الرحمن ويصلّون له علانية وفي أعماق نفوسهم. ولو كان دين النصرانية ينكر خالقي لما تقبلتُه قط»(١٥). ونجد كلاماً مشابهاً قاله بعد أربعة قرون ذلك الراهب الفرنسيسكاني ألفونسو دي ميلاّ الذي انتقل إلى الإسلام

---

(١٤) **كيف نفكر في الإسلام...**، مرجع مذكور، ص ٣١٨-٣٢٣.

(١٥) أورده أ. تيريس في مقالة: «تطور الحضارة العربية في طليطلة»، دفاتر تونس، السنة ١٨، الفصل الأول والثاني، ١٩٧٠، (ص ٧٣-٨٦) ص ٨٤.

لأن المسلمين «يؤمنون بالإله الحق، خالق السماء والأرض، الذي يعبدونه بإيمان جمّ وخشية وتواضع واحترام وتقوى، ويكرمونه في جميع أفعالهم وأقوالهم. وهيهات أن يخشاه من يسمون أنفسهم بالنصارى ويطيعوه ويعبدوه ويكرموه بمثل هذا التوقير وهذه الخشية»[١٦].

وإذا لم يكن من حقنا أن نحكم في مدى صدق كل إنسان، فلنا أن نلاحظ مع ذلك أنّ الأمر في كلتا الحالتين يستند إلى اختزال الإيمان إلى حد أدنى. وعليه، يتبدى مسعى لول، في مجمله، كردة فعل على تلك النزعة التي تريد أن تخلط كل شيء في عمومية فارغة.

من هنا يسعى عرضه في كل حالة لأن يكون كاملاً. فبعد عرض أولي للإيمان الشائع في كل دين من هذه الأديان الثلاثة، تأتي الاعتراضات وطلبات التوضيح التي قلما تبقى بلا جواب. ومهما يكن رأينا في مستوى هذه وتلك، فمن الواضع أنّ لول لم يشأ أن يترك أيّ نقطة غامضة، وسلّط النقاش على كل شيء بدون قبْليات. يُضاف إلى ذلك أننا لا نجده يطلق أي حكم قيمة على هذه الأديان؛ فممثلوها يتكلمون كلّ بدوره حسب التسلسل التاريخي المحايد، ولا يتدخلون في النقاش، ويمتنعون عن الاستماع للخيار النهائي. صحيح أنّ هذا العرض لا يخلو من تصنع: فالقسم المتوسط المخصص للمسيحية يبدو أنه يحتوي كمّاً من الاعتراضات أقل مما في الديانتين الأخريين، وعندما يصرح الوثني بأنه لن يتخذ قراره إلاّ بعد أن يستمع إلى «السراسني»[*]، فإنّ عبارته تنمّ عن تأدّب مصطنع إلى حدّ ما[١٧]. ولكن بذلك على الأقل تمّ تلافي الاتهام بعدم ترك المحاوِر يتكلم، أو بإجباره على اتّباع طرقٍ لم يخترها. وهكذا يتجاوز لول روح المساجلة كما تبلورت عند كاتب مثل الورّاق الذي كان ينحو هذا المنحى. إذن فما بين القرن الثالث/ التاسع والقرن السابع/ الثالث عشر فرضت نفسها الفكرة القائلة إنّ الإيمان كلّ متكامل، يجب تقديره كما هو، أي بدون

(١٦) أورده د. كابانيلاس في مقالة: «راهب فرانسيسكاني غير صراطي في غرناطة النصرية: الأخ الفونسو دي ميلا» (بالإسبانية)، ١٩٥٠ (ص ٢٣٣-٢٥٠) ص ٢٤٣.

(*) السراسنة: الاسم الذي كان يطلق على المسلمين في أوروبا في العصر الوسيط. «م»

(١٧) انظر **كتاب الأممي**. . .، ص ١٥٨.

أن يُفصل بشكل مصطنع من الخارج، مع القبول بإتاحة الوقت للمنتمي إلى هذا الدين أو ذاك كي يستكمل كل التفاصيل الوجودية المتعلقة به.

بيد إنّ احترام هذه الشمولية في العرض لا يعني أنّ كل شيء يوضع على المستوى ذاته. فلكل «سبب» قيمته النسبية الذاتية. وهناك أسباب مقنعة، وأسباب غير مقنعة. ولبعضها إجابات محددة، ولا يفضي بعضها الآخر إلاّ إلى تملّصات يُترك تقديرها للقارئ. ومع أنّ الاعتراضات المحرجة ليست كثيرة، فإنّها تبقى دون إجابة، مما يدلّ على أنّ الكاتب اعتبرها عصيّة على الحلّ. وهذه هي بخاصة حال الاعتراض على الرأي القائل بأنّ الوحي ينزل على درجات، وأنّ كل دين يؤكّد جزءاً ممّا جاء به الدين الذي سبقه وينسخ جزءاً آخر، انتهاء إلى محمد الذي هو «خاتمة النبوة»[١٨]. وهذا، علاوة على ذلك، ليس من قبيل الصدفة، لأنّ لول يقول إنه متأكد من أنّ المسلمين المثقفين ليسوا مقتنعين بشخص محمد[١٩]. ورغم كياسة النبرة نجد أنفسنا بخصوص هذه النقطة الأساسية إزاء قطيعة لافتة للنظر: ذلك أنّ لول كان يدرك أنّ التنازل في مسألة النبوة المحمدية يعني التنازل عن كل شيء.

والحال أننا نعلم أنّ الجدل حول النبوة، وبخاصة في مفهومها الإسلامي، كان مظهراً أساسياً في الفكر النقدي العربي. ولكن في عصر لول كان هذا الفكر قد وقع تحت تأثير الغزالي الذي أعطى، على العكس، مكان الصدارة نهائياً لشخص النبي محمد. وبالإضافة إلى الخطأ في تقدير النزعة المعاصرة في العالم الإسلامي نلاحظ لدى لول خلطاً أكثر فداحة: فهو لم يعرف الفكر النقدي بذاته، وإنما فقط الجانب المشترك منه المتعلق بالسجال ما بين الأديان (كـ «رسالة» النصراني الكندي، التي يقدّمها لول كمثال). وعليه، إذا كان هدف بمشروعه إلى استئناف النقد الديني، فقد أرهق هذا المشروع بالسجال، مما أعاده إلى التشبث برؤيته الخاصة.

هذا الانحداد هو ما يفسر أنه إذا كان «**كتاب الوثني**» في نصه العربي تدوول في أوساط المسلمين في مايورقة، فإننا لا نجد له أيّ أثر في باقي العالم العربي. هناك فقط شهادة وحيدة على وجود هذه الوثيقة ورد ذكرها في مكتبة «المدرسة اللولية» في

---

(١٨) المرجع السابق، ص ١٦٤.

(١٩) انظر **كتاب الغاية**، مرجع مذكور، ص ١٧.

برشلونة في نهاية القرن الخامس عشر. ولاحقاً، سيقول بعض الناشرين عن هذه النسخة العربية إنها وثيقة مثبتة، مع أنها بقيت أسطورة إلى حدّ ما[٢٠]. أما النص القطالوني فترجم بسرعة إلى اللاتينية والفرنسية، الخ..؛ ولكن وجب انتظار نيقولاوس الكوزي (Nicolas de Cusa) وكتابه «**القرآن مغربلاً**» (١٤٩١) - أي بعد كتاب لول بقرنين - كي نجد تفكيراً يشابه تفكير لول، مع أنّ معالجة كلّ منهما مختلفة.

٢) بحث ابن كمّونة (القرن السابع/الثالث عشر)

لم يكن ممكناً أن نغفل عن حالة رامون لول الذي ساهم دخوله الجزئي إلى الوسط العربي في فتح الباب أمام عدد من الظواهر التي بدت من وجهة النظر الأوروبية الخالصة وكأنها أحاج مغلقة. ولكن الجمهور المحدود جداً الذي قصده لول أساساً، وبخاصة منهجيته الدائمة الحضور، ولكن الخاصة جداً، التي جعلت منه كاتباً مجدداً حتى في داخل تلك الحضارة التي زودته بالمعلومات التي اقتبس منها، هما اللذان جعلا منه حالة فريدة في لائحة الكتاب الذين نتحدث عنهم في كتابنا هذا. ولكننا مع ابن كمونة نعود إلى ملامح اعتدنا رؤيتها.

وُلد عز الدولة سعد بن منصور بن سعد بن الحسن هبة الله بن كمونة حوالي عام ٦١٢/١٢١٥. ونعتقد أنه كان يعيش من مهنة الطب، وربما من طبّ العيون، لأنه ترك لنا كتاباً في هذا الاختصاص. وعندنا أيضاً باسمه كتاب في الكيمياء. والمؤكد، على كل حال، أنه لعب دوراً بارزاً في أوساط الجالية اليهودية البغدادية في بداية الحكم المغولي، يوم كفّ الإسلام - بسبب الولاة البوذيين الذين تولوا الحكم في غالب الأحيان - عن أن يكون الدين الرسمي لنصف قرن من الزمان تقريباً. ومن المؤكد أنّ علاقاته برجال البلاط كانت وطيدة، وتشهد بذلك بعض المؤلفات التي أهداها إليهم.

لقد كتب العديد من التآليف الفلسفية، وعلى الأخص شروحاً وملخصات

(٢٠) المرجع السابق، ص ١٠٢؛ وفي هامشه ذكر لـ «كتاب وُضع أصلاً بالعربية»، Libri facti ab ipso in arabico. وقد يشمل، بالإضافة إلى كتابنا الآنف الذكر، كتابين آخرين ليسا هما فعلاً من وضع لول.

تُدُوولت كثيراً في أوساط المسلمين المنتمين إلى تراث ابن سينا. ولم ينشر من هذه النصوص إلاّ بعضها[٢١]. وقد قدّمه ابن الفوَطي، الذي توفي بعده بثلث قرن، على أنه خبير في الرياضيات والمنطق، وأشار إلى أنّ الناس كانوا يستشيرونه فيهما. ولكن حادثة الفتنة الشعبية التي اندلعت ضده عام ٦٨٣/ ١٢٨٤ هي المعروفة أكثر من غيرها. وعلى الرغم من تدخل السلطات، فضّل ابن كمونة الهرب، فلجأ إلى بلدة الحلة على الفرات، ما بين بغداد والكوفة، وحماه ابنه الذي كان يشغل منصباً رسمياً فيها. وتوفي في الحلة في السنة نفسها.

ويربط المؤرخ ثورة العوام هذه بكتاب ابن كمّونة «**تنقيح الأبحاث للملل الثلاث**»[٢٢]؛ ولكن الكتاب كان كتب عام ٦٧٩/ ١٢٨٠، أي قبل الثورة بأربع سنوات، كما تذكر إشارة تاريخ كتابته التي وردت في إحدى المخطوطات. وتنوّه مقدمة الكتاب بوجود «مفاوضات» دفعت بابن كمونة لكتابته[٢٣]. وكلمة «مفاوضات» - على التباسها - تعني «المحادثات والمداولات». ولا يعطي ابن كمونة مزيداً من التوضيحات حول ذلك، فظنّ بعضهم أنّ الكتاب كُتب لحلقة مغلقة من القراء حظيت بتسامح النظام السياسي الجديد، ثمّ انتشر خارجها، ممّا أدّى إلى ثورة العوام.

يتميز الكتاب بسمتين. أولاً استعماله الصيغ الإسلامية التقليدية الشعائرية مثل «القرآن الكريم»، فظنّ بعضهم أنّ ابن كمونة ارتدّ إلى الإسلام؛ ولكن هذه العبارات لا تعدو كونها إشارات لحسن نيته. وثانياً يقرر ابن كمّونة في مقدمته أنه سيكتب بدون تحيّز، أي أنه سيعالج الأديان الثلاثة حسب تسلسلها التاريخي، وأنه سيتناول أصولها دون الإغراق في التفاصيل، وأنه سيبيّن حجج أتباع كل دين والاعتراضات الشائعة بصدده والردود عليها. ويربأ ابن كمّونة بنفسه عن كل هوى شخصي مؤكداً

---

(٢١) نشر ل. نيموا **رسالة في بقاء النفس**، نيوهيفن، ١٩٤٤؛ ودرسها في الكتاب التكريمي لاينياس غولدزيهر، تحقيق س. لووينغر وأ. شرايبر وس. سوموجيي، II، القدس ١٩٥٨، ص ٨٣-٩٩. ونشر م. م. القبيسي «**الحكمة الجديدة في المنطق**»، ولكنني لم أتمكن من الاطلاع عليه.

(٢٢) نشره موشي بيرلمان بعنوان **سعد بن منصور بن كمونة: تنقيح الأبحاث للملل الثلاث. محاولة من القرن الثالث عشر في المقارنة الدينية**، بركلي - لوس انجليس، ١٩٦٧، ثم ترجمه إلى الانكليزية وأصدره في الدار نفسها عام ١٩٧١.

(٢٣) **سعد بن منصور**...، مرجع سابق، ص ١، السطر ٥.

أنه فحص «مباحث كل ملّة إلى غايتها القصوى»[٢٤]. وهذه العبارة تدل بالأحرى على أنه أورد الحجج مستلاً إياها في أغلب الأحيان من أقوال بعض المفكرين المعروفين، ولم يشأ أن يقدّم فقط مجرد عرض على الطريقة المعهودة. زد على ذلك أنّ ابن كمونة قد أكد على حقه في التمييز بين «ما يصلح» و«ما لا يصلح»[٢٥].

بيد أن المعيار المستعمل غير موضح في هذا النص. وفي كتابه «**رسالة في بقاء النفس**»، وفيه يظهر ابتكاره، يتبنى فقط «البرهان المنطقي»[٢٦]. كيف نستطيع أن نفهم هذا البرهان، وهل يمكن تطبيقه على نهجه في كتاب «**تنقيح الأبحاث**. . .»؟ فمن جهة أولى توخّى كتاب «**رسالة في بقاء النفس**» أن يسلط الضوء إما على الحلقات المفرغة وإما على الحجج المترابطة التي لا يمكن البت فيها إلاّ عن طريق برهان الخلف؛ ومن جهة أخرى نستطيع اعتبار المسألة المعالجة كمسألة تنتمي إلى المجال الفلسفي وتنفصل بوضوح عن البحث الديني. ولكي نفهم توجه ابن كمّونة فهماً أفضل، نستطيع أن نقارن بينه وبين رامون لول.

فخلافاً للول الذي قدّم لنا وثنياً يجب إقناعه وبدأ من البداية، أي وجود الله وصفاته، سلّم ابن كمونة بوجود سياق اجتماعي هو سياقه وانطلق من معطى تجربي مشترك: أي النبوّة. وبعامة نجد أنّ ضغط المعطيات التاريخية يتجلّى عنده أكثر ممّا عند لول. ويظهر ذلك بشكلين: فالكاتب القطالوني يحبذ المسيحية بدون مواربة ولكنه يحرص على إقامة توازن مع العرضين الآخرين، في حين أنّ ابن كمونة يكرّس مكاناً قليلاً للمسيحية، ويستفيض في الكلام عن اليهودية ويقدم عرضاً مطوّلاً عن الإسلام. وفي معرض حديثه عن اليهودية، يتوقف عند التيارين الرئيسين فيها ويخصّ فرقة الربانيين بتحليل يفوق بحجمه مرتين تحليله عن القرّائيين[٢٧]. ثم إنه عندما جعل من مسألة النبوة مدار فحصه، وضع نفسه في موقع من يريد أن يكمّل ما قاله

(٢٤) المرجع السابق، ص ١، السطر ١٤.

(٢٥) المرجع السابق، ص ١، السطر ١١.

(٢٦) ل. نيموا، انظر الحاشية ٢١، ص ٥٨ و٧٠ من النص العربي.

(٢٧) انظر مقالة ل. نيموا: «مبحث ابن كمونة في الفرق بين الربانيين والقرائيين»، المجلة اليهودية الفصلية، السنة ٦٣، العدد الثاني تشرين الأو/أكتوبر ١٩٧٢، ص ٩٧-١٣٥، وعدد كانون الثاني/يناير ١٩٧٣، ص ٢٢٢-٢٤٦.

الكتّاب النقديون، في حين أنّ لول نزع بالأحرى إلى معاودة معالجتها من جذرها الأول، على غرار حنين بن اسحق إلى حدّ ما، ولكن بتنظيم مختلف في النهج.

ولأنّ ابن كمونة استند إلى كتّاب معروفين، فإنه لم يركّز على الاعتبارات النفسية العادية. وقد يتفق له أن يفعل ذلك إيجابياً عندما يشير مثلاً إلى تعلق اليهود بكتابهم، ولكن في أغلب الأحيان، يفعل ذلك بصورة سلبية. فما يتوخاه هو أن يبقى على مستوى المرجعيات التي يحيل إليها، وهذا ما وسم «**تنقيحه**» بسمة عقلانية مصطنعة بعض الشيء، ومضخّمة بعض الشيء، ولكن لا مراء فيها.

إلاّ أنّ هذه العقلانية تبقى أداتية، لا بنيوية. فهو يرى أولاً أنّ هناك معطيات لا يتحكّم بها العقل. فالوحي يفرض نفسه كحدث لا يستطيع المرء دائماً أن يفسره؛ ويورد على سبيل المثال بعض الصور الشنيعة في النص التوراتي[٢٨]. وحتى في الفلسفة، التي تنضوي كلها تحت لواء العقل، يكتفي ابن كمونة، كما رأينا، بإظهار خطأ الاستدلال ليعتبر أنّ الاستدلال المضاد قد ثبت تلقائياً. وعندما ينتقل من المجال الفلسفي، حيث العقل هو الحكم الوحيد، إلى مجال المعتقدات التاريخية، فإنّ مسعاه إلى تقديم جواب يفقد المزيد من قيمته كبرهان مطلق ولا يفيد من ثمّ إلاّ في إظهار التماسك الداخلي لكل معتقد من هذه المعتقدات.

هكذا يتجلى البعد العملي لنهج ابن كمونة من خلال الاعتراضات والأجوبة التي يوردها. إذ لا يعود من الوارد أن يتكلم المرء عن حقيقة كاملة أو عن خطأ مطلق؛ وإنما هناك درجات ذاتية لليقين بعضها مقبول وبعضها الآخر غير مقبول. وإيراد اعتراض ما أو تقديم جواب ما لا يعني أنّ هذا الشخص أو ذاك معه حق ويتمتع بقيمة مطلقة، كما يقول ابن كمونة بكل وضوح في تقديمه اعتراضات القرائيين على الربانيين أو بالعكس[٢٩]. وهذا ما يسمح لنا بالمقابل بأن نفهم «الأسباب الإيمانية» لهذا أو لذاك، ويلغي بالتالي التعارض القطعي بين الفرق. وليس وراء هذا النهج نزعة إلى الخلط بين الأشياء بلا تمييز، إذ إن لكل طيف تماسكه الخاص، ولا يمكن الانتقال كيفما اتفق من طيف إلى طيف، وإنما ذلك من باب الحذر والمسلك. ألا

---

(٢٨) المرجع السابق، ص ١١٣-١١٤.

(٢٩) المرجع السابق، ص ١١٥ و٢٣٢.

نستطيع في هذه الحال أن نقلب الموقف ونعتبر القنينة المملوء نصفها قنينة نصفها فارغ؟ فهذا الاحترام الذي يكنّه ابن كمونة للمعتقدات المترسخة، ألا يدفع به، بكيفية ما، إن لم نقل نحو الاعتراضات المتحزِّبة التي يستنكرها صراحة، فعلى الأقل نحو اعتراضات بناءة تتيح له التقدم؟ من هنا كان الفرق الكبير بين عرض المعتقدات وبين القسم العام من كتاب «**تنقيح الأبحاث**». وهذه السمة الأخيرة هي التي سنتوقف عندها الآن.

لقد تقصد ابن كمونة أن يُعَنْوِن الفصل الأول من كتابه بحيث يبدو تقديمه للنبوة تقديماً إيجابياً. ولكن صياغته للفصل تحافظ على توازن مرموق بين الاعتراضات والأجوبة بحيث تساق الأولى بتدرج واضح جداً. والصفحات الأولى - التي أظهر م. بيرلمان أنها مستوحاة من ابن ميمون - إيجابية في جوهرها ولا تستبعد إلاّ اعتراضاً واحداً يزدريه كاتبنا إذ يعتبره صادراً عن أشخاص ينبذون ما لا يستطيعون الوصول إليه. ثمّ تتغيّر النبرة شيئاً فشيئاً. فعندما يستعرض ابن كمونة شروط النبوة وماهيتها يبدي المزيد من الإلحاح. فعند كلامه عن المعجزة كبرهان مقبول عموماً على صحة النبوة، يضع خمسة شروط صارمة ليتمّ الاعتراف بواقعة من الوقائع على أنها عجائبية. وفي شرحه لهذه الشروط تطل برأسها الاعتراضات القديمة: فالواقعة الاستثنائية ليست بحد ذاتها برهاناً على الصحة، بل لا بدّ أن تكون مجاوزة للطاقات البشرية؛ ولا يكفي أن تكون خارقة للمألوف، بل ينبغي أيضاً أن تكون دالة بحدّ ذاتها على حدث إيجابي؛ ثم إنّ المعجزة لا بدّ أن تتمّ بصورة فورية، وأن تحدث في زمن النبوة، وأن تتم بيد الله أو بإذن منه. وعندما يؤكد ابن كمونة أنه يجب أن «تجتمع هذه الشروط»[٣٠] كي نتمكن من التكلم عن وجود معجزة، فإنه يكون قد أخذ بعين الاعتبار - ولو ضمنياً - الانتقادات التي وُجِّهت قديماً إلى هذا الحدث العجائبي أو ذاك.

ثم لا يلبث أن ينتقل إلى درجة أعلى، فيورد بوضوح الاعتراضات التي صدر جُلّها عن كتاب نقديين من القرنين الثالث والرابع/التاسع والعاشر، قالوا بأنّ اجتماع هذه الشروط أمر مستحيل: إذ لو قبلنا بأن يُخرق النظام الطبيعي، لاستطعنا عندئذٍ أن

(٣٠) انظر كتاب م. بيرلمان: **سعد بن منصور...**، مرجع مذكور، ص ٨، السطر ١٤.

نقول أي شيء. ثم هل المعجزة المشاهدة صادرة فعلاً عن الله أو عن قوّة أخرى؟ إن الله لا يحتاج إلى أن يبرّر أفعاله؛ وإذا كان له تعالى هدف معيّن، فهل هو فعلاً الهدف الذي ينسبه إليه النبي؟ الخ.

لا يورد ابن كمونة الأجوبة التي قدّمت عبر التاريخ على هذه الاعتراضات إلا مقرونة بشروط تضمن لها المعقولية. فحتى لو كانت الملاحظة مقبولة، فإنّ التفسير الذي يقدمه المؤمنون ليس «محالاً»[٣١].

ويضطر ابن كمونة بخاصة إلى معارضة «ضعفاء العقول» على كثرتهم بـ«الحكماء» وحدهم على قلتهم، ويلغي كل ما يمكن أن يتوسط هاتين الفئتين. وبعد أن يقدم تلخيصاً مقتضباً لنظرية المعرفة عند ابن سينا ينقل قارئه إلى مقولة «الرؤية الصادقة»، وهي رؤية فورية ولا تقتضي «تعبيراً»[٣٣]. ولكن هذا لا يتيسّر إلاّ إذا اجتمعت جميع الشروط المعرفية؛ وهي نقطة سيعود إليها ابن كمونة مراراً[٣٤].

لقد كان ابن كمونة على وعي تام بأنه يسلك مساراً تصاعدياً؛ فبعد أن فحص ما هي النبوة، كرّس القسم الأخير من بحثه ليسوق أدلته وحجته الأخيرة، قائلاً «سنعالج هذه المسألة على طريقة الحكماء»[٣٥]. ولكن دراسة باقي النص تدلّ على أنه لم يفعل ذلك. هنا تُطرح فرضيتان: فإما أنّ ابن كمونة لم يقل ذلك إلاّ لأنّ تحليله السابق قاده إلى ذلك بشكل طبيعي، وظنّ عن حسن نية أنه سيبقى على مستوى من هذا القبيل؛ وإما أنه توخّى التمويه ليقنع القارئ بأنه سيبقى فعلاً على المستوى العقلي نفسه. لا شيء يأذن لنا بالبتّ في ذلك.

إلاّ أنّ ما يمكن أن نلاحظه بالمقابل هو أنّ القسم الثاني يتقدّم كالقسم الأول تماماً، فينتقل من المعايير الضمنية إلى المعايير الصريحة. هكذا، يعرض ابن كمونة أولاً تبرير النبوة بما تعود به من كسب على المجتمع، على نحو ما كان أوضح ابن

---

(٣١) المرجع نفسه، ص ١٠، السطر ٧.
(٣٢) المرجع نفسه، ص ١٠، السطر ١٦.
(٣٣) المرجع نفسه، ص ١٠، السطر ١٣-١٤.
(٣٤) المرجع نفسه، ص ١٠، السطر ٨ و ٢٣؛ ص ١٢، السطر ٥.
(٣٥) المرجع نفسه، ص ١٣، السطر ١٧-١٨.

سينا، ولكن مع التنبيه إلى المطبات التي يتعين تفاديها. فالمجموعة البشرية قد تقع مثلاً ضحية إيحاء ذي طبيعة سحرية، وقد يتولد الاعتقاد من التزامن بين عدد كبير من التجارب التي لا يمكن حصرها. لذا يتعين أن يؤخذ بعين الاعتبار مضمون الرسالة ودرجة كمالها وقيمتها، إنْ في هذا العالم وإنْ في العالم الآخر، كي يتمكن المرء من الوصول إلى اليقين. ولكنه قد يصطدم عندها بالطابع اللاعقلاني لبعض الأحكام. والجواب الوحيد الذي يقدمه ابن كمونة - وهو في ذلك إنما يتبع الغزالي وفخر الدين الرازي - هو التعلل بإمكانية التماثل مع الحياة التي هي بحدّ ذاتها نبيلة، ولكن التي تبدأ بظواهر دنيئة ونجسة: «وعلى مثل هذا يمكن أن يكون الحال»[٣٦].

وعليه، سيتكلم ابن كمونة عن الغاية الأخيرة للنبوة انطلاقاً من «فوائدها» فقط[٣٧] صنيع ما يفعله علم الكلام. فمن فوائدها الحاجة إلى معونة خارجية للتمييز بين ما هو نافع في الطبيعة وما هو ضارّ. وهنا نرانا نرتدّ بشكل تلقائي إلى السجال الذي دار بين ابن الريوندي والورّاق، أي بين التصور الأداتي للعقل والتصور المعماري له. وابن كمونة يعي هذا أيضاً تمام الوعي لأنه، بعد أن ينقل مطولاً أفكار الغزالي حول هذه الأشكال من الفوائد، يضيف متشككاً: «بعض [هذه الحجج] إقناعي ولكنه غير يقيني»[٣٨].

لذا فإنّ هذا الفصل من «**التنقيح**» يتابع البحث في ثلاث حجج رئيسية: ١) إنّ سبب وجود النبوة أنها تجعل البشر مسؤولين شرعياً؛ والحال أنّ الإنسان إن لم يستطع الاختيار فلا يمكن أن يكون مسؤولاً. ويبيّن ابن كمونة بإسهاب شتى الأسباب التي تدفع الإنسان إلى أن يكون صاحب قرار، ولكنه لا يردّ على هذه الحجة إلاّ باختصار ودفعةً واحدة بقوله إنّ الإنسان لا يستطيع أن يسائل الله. ٢) وردّاً على أطروحة «البراهمة» الذين يرون أنّ التنزيل لا طائل تحته إذا توافق مع العقل وإهماله واجب إذا عارضه، يقول ابن كمونة بعبارة مقتضبة إنّ الهدف من النبوة هو ما لا

(٣٦) المرجع نفسه، ص ١٥، السطر ١٥-١٦.
(٣٧) المرجع نفسه، ص ١٥، السطر ١٨.
(٣٨) المرجع نفسه، ص ١٨، السطر ٥.

يمكن للعقل المحض الوصول إليه. ٣) بعد أن يعود كاتبنا مرة ثانية إلى الحجة القائلة بلامعقولية العديد من الشعائر المفروضة، يقول بجملة مقتضبة أيضاً إنه «لا يبعد أن يحصل فيها وجهٌ من وجوه الحكمة»[٣٩].

إنّ هذه الجملة، التي وردت بعد العرض ذي المنزع العقلاني حول نظرية المعرفة التي يفترض فيها - حسب الكاتب نفسه - أن تكون تعبيراً عن «الحكمة»، تلفت النظر بطابعها المقحَم. ونحن نفهم أن يكون المعاصرون رأوا فيها هجوماً بالأحرى على النبوة وليس دفاعاً عنها. ويذكر المؤرخ الذي نقل أخبار ثورة العوام أنّ ابن كمونة «تناول النبوءات بكلام عفانا الله عن ذكره»[٤٠]. قد يكون ابن كمونة صادقاً في الأجوبة التي نقلها، ولكنه ما كان له أن يغفل عن خفّتها وجانب التناقض فيها. وعندما يستشهد ابن كمونة بابن سينا، فإنه ينطلق ويستغرق في كلامه طويلاً. وعندما يستشهد بابن ميمون والغزالي وفخر الدين الرازي فإنه يستغرق أيضاً، ولكنه يضطر إلى التنويه ببعض الثغرات. أما في ما يتبقى، فيستعجل استعجالاً يدعو إلى العجب!

ما يلفت النظر عند هذا الكاتب هو تعايش موقفين فكريين متناقضين عنده. فهو ينقل بنزاهة أقوال القائلين، ولكنه يدرك في الوقت نفسه - وإن بغير وضوح كبير أحياناً - أنّ الحلول المقترحة تكمن قيمتها الأولى في الاقتناع الذاتي. وفي الكتاب كله يبدو عاجزاً عن الاختيار، ومضطراً إلى أن يراوح بين التبحر في العلم والحس النقدي. وإذا كان هذا الالتباس غير مُرْضٍ في نظر من يحب المواقف الحاسمة القاطعة، فإنه مع ذلك التباس مفيد؛ ذلك أنّ ابن كمونة، إذا كان هو المفكر الوحيد الذي استطاع أن يكتب كتاباً مثل «**تنقيح الأبحاث**...»، فلا بدّ أنّ الكثيرين شاطروه موقفه نصف الشكي ونصف الإثباتي.

تؤكد الصفحات الأخيرة من الفصل الأول على عمومية الواقعة النبوية. وهذه نقلة بارعة. فمن جهة تبرّر التلخيص الذي يقدمه ابن كمونة عن استدلاله، وهو تلخيص يشفّ عن تحفظاته ومتطلباته التي يستطيع تبريرها بضرورة التمييز بين النبوة

---

(٣٩) المرجع نفسه، ص ٢٠، السطر ٥.

(٤٠) أورده حبيب باشا في **حواشي ابن المحرومة على كتاب تنقيح الأبحاث للملل الثلاث**، جونيه، ١٩٨٤، ص ١٥، من النص الفرنسي، وهو يثبت أن عزوها إلى ابن الفوطي غير صحيح.

الصحيحة والنبوة الكاذبة. ومن جهة أخرى هي بمثابة تقديم للفصول التالية التي سيختصرها الكاتب إلى ثلاثة متذرعاً بأنّ المفكر لا يستطيع أن يذكر كل شيء، وأنّ عليه الاكتفاء بالمناحي «الأكثر أهمية في عصرنا»[(٤١)].

هذه الأبواب الثلاثة هي التي شهرت اسم ابن كمونة، بما تدلل عليه من هدوء ورزانة يتعارضان في نظرنا نحن المعاصرين مع الجو السجالي المتّسم بالشراسة في أغلب الأحيان. ولكن معاصري ابن كمونة لم يروا الرأي نفسه. فقد تجاهله اليهود. وترك لنا النصارى نصاً مخطوطاً ممهوراً بحواش عنيفة يستنكر فيها كاتبُها ابن المحرومة تحيّز الكاتب اليهودي، ولكن بدون أن يجازف بالكلام عن الإسلام. وأخيراً كتب المسلمون دحوضاً عدة تجد تبريرها في كون اسم ابن كمونة قد فرض نفسه كسلطة في الأوساط السينوية. كما ظنّ بعض النسّاخ أنه يمكن الاستفادة من اللهجة التصالحية في كتاب «**تنقيح الأبحاث**. . .» لتجييره لصالح الإسلام من خلال بعض الإضافات[(٤٢)].

إذا أخذنا النص فصلاً فصلاً، تغدو مفهومة ردود الأفعال المتباينة هذه، لأن كل ملّة قد تكون شعرت بخيبة أمل، أو حتى انجرحت. ولعل صمت اليهود راجع إلى أن الفصل الخاص بهم يبدو وكأنّ يداً قد عبثت به. وما إن أعيد الاعتبار إلى المخطوط حتى وجد الأخصائيون أنّ القسم الإيجابي من هذا النص حمل بصمات يهوذا هاليفي. وعندما نشر م. بيرلمان النص وجد علاقة بين الانتقادات وبين الأهجية التي كتبها أحد اليهود المرتدّين إلى الإسلام، وهو السموأل المغربي، وهو أيضاً من نشرها. وتذهب هذه العلاقة إلى أبعد بكثير من الاستشهاد الصريح الذي يورده عنها ابن كمّونة؛ فقد كان من نتيجة الصلة الوثيقة بين الرجلين أنّ النقاش الدائر في هذا الفصل يتكلم فقط عن الجوانب التاريخية والنصية طبقاً للمنظور القرآني الذي يتهم اليهودية بالانحراف عن أصولها.

ومن ثم تضاءلت الفرص أمام ابن كمونة لإبراز توجهه الفلسفي. فعندما سيحاول لاحقاً أن يؤول بعض الآيات التوراتية التي تتكلم عن رؤية الله، فإنه لن يفعل ذلك

---

(٤١) انظر **سعد بن منصور**. . .، ص ٢١، السطر ١١.

(٤٢) انظر حبيب باشا: **حواشي ابن المحرومة**. . .، ص ٦١-٦٢ من المقدمة.

إلاّ من باب الافتراض[٤٣]. فهو لن يعود إلى التحاليل الواردة في الفصل الأوّل من كتابه إلاّ نادراً، وإذا فعل فلن يكون تحليله شديد اليقينية، على غرار ما كان فعل عندما تكلّم عن لامعقولية الأحكام التوراتية. وهكذا اضطر ابن كمونة إلى الاستشهاد بالشروح التي قدّمها ابن ميمون في هذا الصدد، وإن يكن نوّه بأنها جائزة فقط[٤٤]. وفي ردّه أيضاً على التعارض بين معجزات زرادشت ومعجزات موسى لم يطبق تحليلات الفصل الأول، بل طبّق بالأحرى طريقة بديلة مقتبسة من علم الكلام.

بوجيز العبارة، إنّ المؤرخ للفكر النقدي يستطيع أن يجد لدى ابن كمونة الشيء الكثير مما قد لا يرضي أولئك الذين لا يبحثون إلاّ عن اليقينيات. وبالمقابل، وحتى من وجهة النظر التي نلتزم بها في استعراضنا لهؤلاء الكتّاب، قد يبدو موقف ابن كمّونة الحيادي موقفاً مخيّباً، ولا سيما إذا ما قارنّاه بجرأة حيويه البلخي. ولكن يبقى موقفه جديراً بالاهتمام لأنه يمثّل ذلك النمط البشري الحريص على الحذر والتأدب والمجاملة، والذي قد يطرح عدداً من التحفظات ولكن بدون أن يصدم قناعات الغير، والذي قد يتحاشى بصفة خاصة الالتزام الشخصي.

قد يغتاظ المسيحيون، من جانبهم، من الفصل المخصص لهم؛ فعلى قصره يحتوي على كمّ من الاعتراضات أكبر بكثير مما في الفصل السابق، وعلى قدر أقل بكثير أيضاً من الأجوبة. ثم إنّ النص ينتهي بعبارتين فيهما شيء من الامتهان: «وأمّا سائر ما ذُكر من كلام المخالفين فبعضه مجرد تشنيع واستبعاد، وبعضه لا يخفى على المحصِّل وجهُ دَفْعِهِ، ولو بتكلف. وأكثر هذه الأجوبة لم أجدها في كلام النصارى، ولكني أجبت بها نيابة عنهم وتتميماً للنظر في معتقدهم»[٤٥]. والغريب في الأمر أنّ ابن المحرومة، وهو نصراني ولد حوالي ٧٣٤هـ/ ١٣٣٣م وتوفي سنة ٧٤١هـ/ ١٣٤٠م، يقبل في حواشيه بهذه الكلمات وإن رأى أن فيها شيئاً من الشعور بالتأثم. ولئن اعتبر ابن كمونة «ملحداً وكذّاباً»، فإنما ذلك لما جاء من التفاصيل في الفصلين الأولين من كتابه[٤٦]. ومع ذلك من المؤكد أنّ الكاتب اليهودي أخطأ إذ لم يستوفِ

(٤٣) **سعد بن منصور**... ص ٣٣ السطر ٣٣ (لعلّ) وص ٣٤ السطر ٣ (يَحْتمل أن يُحكى).

(٤٤) المرجع السابق، ص ٣٨ السطر ١ و٢.

(٤٥) المرجع السابق، ص ٦٦.

(٤٦) **حواشي ابن المحرومة**...، ص ٢٢٨، الحاشية ١٣٣.

المعلومات الكتبية، ولكن ينبغي أن نقرّ له بأنه استدرك هذه الثغرة من عنده وببراعة. ولا نجد شبيهاً لما فعل إلاّ في كتاب ابن رشد الفقهي «**بداية المجتهد**» الذي إذ يعرض الحلول التي أوردتها شتى المدارس الإسلامية لعدد من المشاكل الشرعية، لا يكتفي بإيراد حججها وتمحيصها، بل يذهب به الأمر إلى استبدال حجة ضعيفة بحجة أقوى من صياغته. والموقف النادر الذي اتخذه ابن رشد داخل دينه الإسلامي حول مسائل محددة، يطبّقه ابن كمونة على أديان الآخرين. وبمعزل عن جانب «التمرين المدرسي» في هذا المسلك (لأنه مقتنع بأن المسيحية انحرفت مع بولس الرسول)[٤٧]، نجد أنّ المهم في الأمر هو أنه قام به، وأنه فعل ذلك بهدف «استكمال» الفحص والتمحيص، وليس فقط بهدف الدحض والتفنيد طبقاً للطريقة الكلامية التي عمّمها الورّاق («إن قالوا. . . قلنا. . .»).

يقيم ابن المحرومة تمييزاً بين ابن كمونة «الرجل الفاضل» وبين الهدف الذي ينشده[٤٨]. ولكنه لا يعترف له بهذه الفضيلة إلاّ في كتبه الفلسفية، ويندد على العكس بتحيّز كتاب «**التنقيح**»[٤٩]. وهو يستند هنا إلى آراء لا تخلو من سداد، ولكن كذلك إلى أشكال من عدم الفهم. لقد تنبه ابن المحرومة مثلاً إلى الفرق في التأليف بين القسم المخصص لليهودية، وهو قسم يدرج عدداً قليلاً من الاعتراضات المقتضبة والأجوبة المسهبة، والقسم المخصص للمسيحية الذي يعتمد فيه الكاتب أسلوب الإجمال المبهم[٥٠]. ولكنه لم يفهم بالمقابل التحفظات التي أبداها ابن كمّونة والتي عبّر عنها بإكثاره من استعمال «لعل» و«عسى». ولم يشأ الكاتب المسيحي إلاّ أن يرى فيها تحايلاً[٥١]. وهذا يدلّ على مدى عدم قابلية الاستيعاب لوعي شاء أن يبقى نسبياً.

لقد نوّه ف. نيفونر F. Niewohner بجدة هذه النسبية وربطها برؤية

---

(٤٧) **سعد بن منصور. . .**، مرجع مذكور، ص ٥٤، السطر ١٣-١٥.

(٤٨) **حواشي ابن محرومة. . .**، ص ٢٠٥، الحاشية ١٠٥.

(٤٩) المرجع السابق، ص ١٣٠، الحاشية ٢٧.

(٥٠) المرجع السابق، ص ٢٠٢-٢٠٣، الحاشية ١٠١.

(٥١) المرجع السابق، ص ١٤١، الحاشية ٤٠، وص ١٧٩، الحاشية ٧٨.

المؤرخ[٥٢]. فقد رأى أن ابن كمونة إذ لم يكتف بالتركيز على المناقشة المنطقية للنظريات المتعلقة بشخص المسيح فقط، كما الحال عادة في السجال ما بين الأديان، بل حرص أيضاً على نقل المعلومات المتعلقة بيسوع وبمعجزاته، إنما كان يرهص - ربما - بالتمييز الحديث العهد بين يسوع التاريخ ويسوع العقيدة. وعلى هذا، فإنّ الرؤية اليهودية - المسيحية المركزية لتاريخ الأديان قد تكون أفادت، لأنها دفعت كاتبنا إلى التشديد على السياق اليهودي ليسوع ولبدايات المسيحية. ولكن لئن صحّ أنّ هذه نقاط إيجابية، فإنّه يجب ردّ أهميتها إلى حجمها الحقيقي. ذلك أنّ المناقضة التاريخية للأديان الأخرى حاضرة بشكل واسع في المساجلات الإسلامية، وبخاصة مساجلات ابن حزم. ومنذ عام ١٩٣٥ أكد شيخ الأزهر أمين الخولي، إذ خلط بين الاختزال السجالي والاستقصاء العلمي، أنّ البروتستانتية الليبرالية لم تفعل غير أنّ تقلد الإسلام على صعيد النقد التاريخي[٥٣]. وكذلك لم يكن لتشديد ابن كمونة على البيئة اليهودية ليسوع هدفٌ معرفي استكشافي بل فقط هدف اختزالي. وهو يلتقي في هذا مع وجهة النظر الإسلامية التي لا تنظر إلى الأشياء بذاتها، وإنما على أنها انحرافات.

إجمالاً نستطيع أن نلاحظ شيئاً من المخاتلة في الطريقة التي يستعمل بها ابن كمونة التاريخ والنسبية. إنه يقبل بمبدأ «التواتر» في الإسلام ويعتبره دليلاً على الصحة. ولكن إذا تعلق الموضوع بالآخرين نراه يضيف إلى كلامه بُعداً عقلانياً. فعلى سبيل المثال نراه يميّز بين التواتر بخصوص وجود يسوع وتلاميذه وبخصوص صلب المسيح، اعتقاداً منه بأنّ الصلب يحيل إلى أحداث حقيقية، وبين التواتر الخاص بالمعجزات لأنه ليس إلاّ «من قبيل ما ينتشر» ولأنه «يُشتبه بالمتواترات»[٥٤]. وهو لا يقدم لهذا الحكم أي تبرير، ولا يرفقه بأي تذكير، ولو مقتضب، بالتحليل

---

(٥٢) ف. نيفونر: «الحقيقة بنت الزمن. ابن كمونة والمقارنة النقدية التاريخية بين الأديان»، مداخلة في كتاب **المساجلات الدينية في العصر الوسيط**، بإشراف برنارد لويس وف. نيفونر فيسبادن ١٩٩٢، ص ٣٥٧-٣٦٩.

(٥٣) انظر مقالة م. ب. الكتاني: «ابن حزم ومسألة تأثيره في الفكر المسيحي»، مجلة هيبسريس تامودا، ١٩٦٣، السنة الرابعة، العدد ٢٤، ص ٢٦٩-٢٨٨..

(٥٤) **سعد بن منصور**...، مرجع مذكور، ص ٦٥، السطر ٢٣ و٢٤.

الذي ورد في الفصل الأول، مما يوحي للقارئ وكأنّ المسألة غير مطروحة أصلاً. ولكنه إذا تكلّم بالمقابل عن تراثه الخاص به، فإنّ النسبية هي التي تنتصر عندئذٍ. وهكذا يردّ على الاعتراض القائل بأنّ بعض القصص التوراتية لا يقبل بها العقل، بالقول بأنّ «المشهورات»[٥٥] تتغيّر حسب الأزمنة، مما يعدل نفياً تاماً لإمكانية الرجوع إلى العقل، على نحو ما يطالب به في مواضع أخرى.

يبقى أنّ ابن كمونة ينوّه بتوفيق، هنا أيضاً، بأنّ كثيراً من الحجج «إقناعي غير مفيد لليقين»[٥٦]. ولسوف يركز على هذا الجانب بقدر أكبر بعد في الفصل الأخير الذي كرّسه للإسلام. ويشمل هذا الفصل الطويل عرضاً مفصّلاً للتحفظات بصدد الدين الرسمي للإمبراطورية العربية. وهو يضمّنه مجمل حجج الكتّاب النقديين الذين درسناهم، ويُظهر أنهم، انطلاقاً من ابن المقفع، ازدادوا عدداً وسلاطة، وإن في إطار مجالس المساجلات الدينية البينية. يُضاف إلى ذلك أنّ الكاتب يتخلى عن هدوئه ورزانته بعض الشيء في هذا الفصل. وهكذا يُبدي شيئاً من التهكم عندما يتحدث عن التحدّي الموجَّه إلى العرب بأن يأتوا بنص شبيه بالقرآن، فيقول بهدوء: «كأنه كلام رجل يفاخره»[٥٧]. ولكن هذا كله يتعلق بتفاصيل العقيدة الإسلامية، وليس بالظاهرة الدينية عموماً. وعندما يتكلم ابن كمونة عن الدين السائد، يبدو وكأنه أصيب بشبه شلل. وصحيح أنه يُكثر من الاعتراضات والأجوبة، لا بل يُضيف إليها اعتراضات مضادة، ولكنه يلزم الموضوع الخاص الذي ينظر فيه، فلا يفارقه. ونحن نستطيع أن نقول مع ف. نيفونر إنه غالباً ما يُقحم شخصه هو فيقول: «أقول». وهذا يُثبت وجود قدر من العقلانية، لأنّ هذه الصيغة تأتي معارضة للإسلام أو تأييداً له في آن. بيد أنّ هذه العقلانية لا تذهب أبعد من عقلانية ابن الريوندي، وهذا ما يميل بنا إلى الافتراض بأنّ القرون الأربعة التي تفصل بين هذين الكاتبين لم تعرف، في هذا الصدد، إلاّ تنامياً كمياً للأسئلة. فإبراز الرأي والرأي المعاكس يكون في هذه الحال مجرد مسلك أخلاقي ينطوي على قدر

---

(٥٥) المرجع السابق، ص ٣٥، السطر ١٨ (ويستعمل النص كلمة «تواضع» التي تدفع إلى الاعتقاد الخاطئ بوجود تحاور حقيقي بين المشاركين في تلك المجالس).

(٥٦) المرجع السابق، ص ٦٦، السطر ٨ (انظر أعلاه الحاشية رقم ٣٨).

(٥٧) المرجع السابق، ص ٦٩، السطر ١٣.

من الاحترام والحذر. وهو مسلك محمود دون شك. ولكنه مسلك تكمن غايته في ذاته.

ومع ذلك يستشف ابن كمونة ضرورة الذهاب إلى أبعد من ذلك. ففي نهاية فحصه لدليل صحة نبوة محمد بدالّة الإعجاز القرآني، لا يحيلنا فقط إلى كتاب وحيد كتبه فخر الدين الرازي قائلاً إنه بعامة أفضل من «الأجوبة التفصيلية» التي جمعها، ولكنه يذكّر بأنّ المسألة هي مسألة رؤية شمولية، وبهذه الصفة يجب الخوض فيها، فيقول: «هذا يحتاج إلى مشاركة الحدس، بعد قرائن أخرى تنضمّ إليه»[٥٨].

لكنّ هذا الفهم العام للعالم الديني يجب أن نميّزه تماماً عن طبيعة البرهنة بتراكم الأدلة. والدليل الأخير الذي يقترحه المسلمون ويتوقف هو عنده يتمحور حول الفكرة التالية: حتى عندما لا نصل في خبر يتعلق بالنبي محمد إلى درجة اليقين، فإنّ المهم على كل حال هو أخذ هذه الأخبار «بمجموعها»؛ وإذا أنكر الخصم «الضرورة» التي تنجم عن هذا الجمع، فإنّ المؤمنين لا يتأثرون بذلك[٥٩]. وهنا يلاحظ ابن كمونة بهدوء أنّ هذا «وجه حدسي» لا يمكن أن يخضع للتحقيق من جانب من لا يحدس به[٦٠].

في كلتا الحالتين نجد استعماله لكلمة «حدس» مُربكاً. ومن الواضح أنّ مفكرنا متورط في مفردات يستعملها بمعنيين متعارضين. فهو يودّ التمييز بين الإحاطة بواقعة كلية، مطلوب تعقلها بذاتها كما هي، وبين الانحباس في موقفٍ قَبْليّ يجري تبريره لاحقاً بما له من تأثير جماهيري. وهذه المشكلة التي يطرحها بشكل ضمني كانت على جانب زائد من الجدّة يعسر معه عليه إيضاحها بشكل صحيح. وما زالت هذه الفكرة إلى اليوم مستعصية على الكثيرين.

(٥٨) المرجع السابق، ص ٨٦، السطر ٧.
(٥٩) المرجع السابق، ص ١٠٧، السطر ١ و٢.
(٦٠) الموضع نفسه.

خاتمة

في فترة تزامنت نوعاً ما مع الخلافة العباسية (سبقتها ببضع سنوات وتعدّتها بحوالى ثلاثين سنة) ركّزنا على ما يقارب الاثني عشر اسماً تميّز أصحابها بمواقف أطلقنا عليها صفة الاستقلالية. وعلى هذا النحو، وعلى امتداد العصر «الكلاسيكي» للحضارة العربية، أمكن لهذه الكوكبة من الكتاب الذين عاشوا على نحو غير متساوٍ على مدى خمسة قرونٍ ونيف، أن ينفصل كل واحد من أفرادها الاثني عشر عن الترسيمة العامة، وأن يحدد لنفسه أهدافاً مباينة إن لم نقل مناقضة، انطلاقاً من مجموعة متنافرة من التساؤلات لتطوير إشكاليات مبتكرة أدّت بدورها إلى اكتشافات ظننّا أنها حكر على الغرب المعاصر.

لا شك أن مقاربتنا كانت ستكون أكثر ثراءً لو شملت قائمة أكبر. ولا شك أيضاً أنّ هناك صوى وجوانب قد يوضّحها بحث لاحق، لا سيما عند المفكرين النقديين إبّان القرنين الثالث والرابع الهجري (التاسع والعاشر الميلادي) والذين ساق ابن كمونة بعض طروحاتهم عند عرضه الفكرة ونقيضَها. بعض الأسماء، أو بعض المجموعات التي عاشت في فترات شديدة الاختلاف، عرّفتنا بها النصوص التاريخية، ولكن من خلال استشهادات شديدة الاقتضاب والغموض بحيث استحال علينا توظيفها. وكنا بحاجة إلى حد أدنى من الإيضاح لكي نتمكن من استخلاص تعاليم فلسفية؛ وإلاّ لكنّا جازفنا بأن نحمل على محمل النقد الجذري عنصراً سجالياً ومتحيّزاً خالصاً، أو بالعكس.

وبالفعل، نستطيع في أدبيات المواجهة الدينية الواسعة جداً أن نميّز طبقتين

أساسيتين. في المستوى الأدنى، هناك السجال البحت. فسواء اتخذ هذا السجال الشكل الإثباتي الفظ الذي ينتصر لمجموعة لها انتماء معين من خلال تسخيف من يخالفها، أو اتخذ أشكالاً أكثر تطوراً من خلال فضح الثغرات التي لا يراها المرء إلاّ عند الآخر، فإنّ مثل هذا السجال لا يتوخّى على كل حال ولا يصبو إلاّ إلى التبرير الذاتي من خلال الثبات في الجمود. وعلى مستوى أرقى بكثير، نجد التفكير اللاهوتي الذي يسعى إلى التحري والتعمق بغية التغلب على الاعتراضات المعبَّر عنها، وهو ما يقتضي أن يقطع المرء مسافة من الطريق، ولكن دون المساس بالرؤية الأساسية للأشياء. أين يقع ما سمّيناه «الفكر المستقل» بالنسبة لهذين التوجهين؟

قد يقف هذا الفكر في بعض جوانبه على مستوى واحد من السجال الصرف، وهو أصلاً ما يحاول بعض الخصوم حشره فيه. إنّ صورة ابن الريوندي في الإسلام، وحيويه في اليهودية، هما صورتا رجلين «مماحكين» ومعارضين دأبهما المعارضة، وقادحين لا يرعويان. ولئن كانت المعالم الكبرى لهذا التصوير لا تعود إلى الموضوع نفسه بقدر ما تعود إلى قلق الذين يتنطعون للمحاكمة، فهذا جلي من خلال «ظاهرة ابن المقفع» الذي أسقط اسمه على خليط بكامله من كتّاب كانت ضبابيتهم بالذات تبدو خطيرة. وكما تلاحظ س. سترومسا فإن ما من مفكر واحد من المفكرين الأحرار الذين درستهم قد ترك أخلافاً له أو مجموعة من الأنصار، في حين أنّ معاصريهم، من المسلمين بخاصة، بقوا مهووسين بحضورهم وبانتشار كتاباتهم، دالّين بذلك فقط على مدى عجزهم عن تحمّل فكرة بحث فردي[(١)].

ومن جوانب أخرى، يتجاوز الفكر المستقل حدود اللاهوت. فتفكير حنين بن اسحق بصدد التحضير النفسي لقبول الحق، وطريقة رامون لول في عرض المعتقدات بناءً على القيم التي تجسِّدها - وهو ما أسماه بـ «الكرامات الإلهية» - تُعطى لهما بلا جدال الأولوية على أي لاهوت وضعي. كما أنّ جُهد الورّاق لردّ كل معتقد إلى ترسيمة مفهومية، لا يختلط بهذا المعتقد نفسه.

عندئذٍ قد نميل إلى ألا نأخذ باعتبارنا سوى النبذ الصريح أو الضمني للواقعة

(١) انظر س. سترومسا: «أهناك كتابات بديلة؟ التقليد والسلطة لدى المفكرين الأحرار في الإسلام القروسطي»، مقالة ستنشر في كتاب «عودة إلى الكتب المقدسة».

الدينية. ولكن كيف يسعنا في هذه الحال أن نجمع تحت اسم الإلحاد بين أبي بكر الرازي الذي كان يقول بالتأليه الطبيعي على غرار فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا، وبين المعري الذي كان يصوغ شعراً الشكوك التي تحاصر كل مؤمن، بله ابن المقفع الذي سلّط الضوء في نقده القرآن على آليات تزييف القيم على غرار ما سيفعله نيتشه؟

علاوة على ذلك، كنا رأينا الروابط التي تجمع بين إشكاليات الكتّاب «الاختزاليين» وإشكاليات الكتّاب الذين فتحوا، على العكس، آفاقاً دينية جديدة. هكذا طرح حُنين بن اسحق مسألة سببية الإيمان، وكذلك فعل ابن المقفع، وإن يكن قد عاد بهذا الخصوص إلى مقولة أقدم، بدون أن تبرر هذه العودة اختزاله إلى مجرد مساجل يُرَدّ عليه باحتقار انطلاقاً من موقع آخر.

ورغم الثغرات البينة التي اعتورت اختيارنا لهؤلاء المفكرين، يجد هذا الاختيار تبريره في ما حاولوه من إنشاء، متعدد الأطراف ولكن تدرجي، لإشكالية متجانسة. ولنستعدها هنا بخطوطها العريضة.

في مطلع العصر العباسي صيغت مجموعة من التحفظات حول الأديان المؤسسة رسمياً. وصدرت هذه التحفظات على الأرجح عن حركات أقلوية، ولكنها انضوت تحت لواء منزع شكي قطع الصلة، باسم الأخلاق، مع العوامل السوسيولوجية للانتماء. وستدلل هذه الطروحات على استقرار مدهش في الزمان والمكان، كما يُثبت ذلك المقطع الذي كتبه ابن حزم، بعد ابن المقفع بثلاثة قرون، عن الشكيين الأندلسيين.

للرد على هذه التحفظات كان يمكن إعطاء حلين. الأول يرى في السلطة السياسية مصدراً لكل نظام، ويعزو إلى الدين محض وظيفة تربوية بدون أن يقر له بالمشروعية بحد ذاتها. وهذا جانب لن يعاود ظهوره لاحقاً بصفته هذه إلاّ عند المعري، ولكنه كان وراء تطور أدب واسع معادٍ لرجال الدين، وكُشف النقاب عنه أو غيّب حسب الحالات. فكما تمّ التشديد في الأدب العربي على الجانب «الرجيم» للمعري من قبل المفكرين الأحرار من المستشرقين في القرنين التاسع عشر والعشرين للميلاد، كذلك فإنّ احتجاجات عمر الخيام (نحو ٤٤٢/ ١٠٥٠ - ٥١٧/ ١١٢٣) في الأدب الفارسي على علماء الدين لم تطغَ على سمعته العلمية إلاّ في القرن التاسع

عشر الميلادي بعد أن ترجم ج. ب. نيكولا «**الرباعيات**» إلى الفرنسية، وبعد أن نقلها ا. فيتزجيرالد شعراً إلى الإنكليزية. هذا مع أنّ بعض الشك ما زال يحوم حول الأبوة الحقيقية لبعض الرباعيات، وهي الرباعيات الأكثر جرأة والتي لم تدرج في الدواوين الأولى[٢]. وقد ركزت السلطات السوفياتية بدورها على الشاعرين الأذربيجانيين نسيمي عماد الدّين (٧٧٢/ ١٣٧٠ - ٨٢٠/١٤١٧) وقسّوم بك ظاهر (نهاية القرن التاسع عشر - ١٨٥٧) اللذين هاجما رجال الدين في أشعارهما[٣]. ولكن فضح رجال الدين المنتفعين ليس هدفاً بذاته، وفي هذا قلب استسهالي للمعنى يجب التصدي له. بالمقابل، فإنّ ابن المقفع، مع توكيده على أولوية السلطة السياسية، قد طوّر هجومه على علماء الدين ليشكك في مصادر الشرع ذاتها. وهكذا استهدف كل تشريع ديني، ولا سيما التشريعين اليهودي والإسلامي. وهذا النهج هو الذي نهجه كتّابنا وإن تمسكوا، في المجال السياسي، بالوضع القائم. ذلك أنهم أولوا اهتمامهم الأكبر لمسألة الأحكام اللاعقلانية، وهذا موضوع يغطي الفترة العربية الكلاسيكية كلها، وصولاً إلى ابن كمّونة.

أما الحل الثاني فركّز على العقل الفردي. وقد جرى تطبيقه في مجالات شديدة التنوع، سواء أفي استئناف نقد الأحكام اللاعقلانية، أم في تحديد أطر القبول بدلائل الوحي. وفي كل هذا يتّضح للعيان النزاع القائم بين الاستخدام الأداتي المحض للعقل وبين التصور المعماري له.

---

(٢) يخرج عمر الخيام عن نطاق دراستنا، لا لأنه كتب باللغة الفارسية وبعَروض شعري فارسي فحسب، ولكن أيضاً بسبب مضمون كتاباته. ومع أنّ بعضهم قد جعل منه مفكراً حراً، فإنّ الملاحظات التي أبديتها في معرض حديثي عن المعري تنطبق إلى حدّ ما عليه: ليس فكره متماسكاً - مع أنه تتلمذ على يدي ابن سينا - كما يظهر في «الرباعيات» التي وضعت تحت اسمه. فلسنا نجد في هذه الرباعيات إلاّ التعبير (الذي تدفع إليه معاقرة الخمرة) عن احتجاجات عارضة؛ وحتى إن نمّت بعض الأشعار عن عقيدة فلسفية فإنه يتعين على الباحث أن يعيد بناءها اعتباطياً ما دامت غير مفصح عنها بوضوح (انظر **الرباعيات**، ترجمة ج. ب. نيكولا، طبعة فريبورغ - جنيف المعاد طبعها، ١٩٧٨؛ وتحديداً الرباعيات رقم ٤٦ و١٠١ و١١٦ و١٨٢ و٢٦٨ و٤٣٩، ويقترب موضوعها من موضوعنا إذ تكشف النقاب عن عدد من التناقضات في العقيدة الاسلامية).

(٣) انظر كتاب: **أذربيجان. مختارات شعرية**، موسكو، دار التقدم، ١٩٧٨.

وليس من السهل المحافظة على هذا التمييز. فلئن أيّد ابن المقفع في كتابيه «**الأدب الكبير**» و«**باب برزويه**»، الفكرة الثانية، فإنّ معارضة القرآن المنسوبة إليه تبدو ملتبسة. ولا شك أنّ بينه وبين حيويه البلخي استمرارية تتمثل برفض الانجرار إلى السجال الأحادي البعد. ولكن هناك أيضاً بعض الملامح المشتركة بينه وبين ابن الريوندي، وعلى الأقل في طريقتهما القائمة على معالجة كل نقطة على حدة، مما يعطي انطباعاً بأنّ منهجه هدام وفوضوي في آن واحد. وربما نجم ذلك عن اقتطاع نصوصه من قبل الخصوم الذين لم ينقلوا لنا إلاّ ما أرادوا اختياره. ولكن كيف لنا أن نفهم إذن أنّ هذه الحالة ليست حالة الورّاق؟ إنّ الانتقادات التي نسبها إليه الأخلاف قريبة من انتقادات ابن الريوندي، في ما يتعلق بالإسلام؛ ولكن الجوانب الأخرى من عمله كمؤرخ للأديان تتيح لنا أن نستشفّ منظوراً شاملاً لديه، في حين لا نجد شيئاً من هذا عند زميله الأصغر سناً. ولئن توافق كلّ منهما، ومعهما حيويه، في أخذ الحجج المناوئة، ولا سيما الحجج الثنوية، مأخذ الجد، فإنّ ثلاثتهم استخلصوا من ذلك تعاليم متباينة.

إنّ الموضوعة الأكثر تداولاً واستمرارية في المرحلة المدروسة هنا هي تلك التي تتعلق بدوافع الانتماء إلى دين من الأديان. وهذه المسألة تُطرح من بادئ البدء بصفة عامة، ثم يُردّ عليها بنوعين من الردود. الرد الأول هو تحليل حنين بن اسحق الذي أرجع هذا الانتماء إلى المسعى الروحاني لكل إنسان. أما الردّ الثاني فنحا منحى معاكساً، فانطلق من كل منظومة ذهنية يشكلها معتقد معيّن وفحص مدى تماسكها. وهنا قد تتدخّل جملة من المنظورات. فلئن اكتفى بعضهم بإبداء ملاحظات متفرقة، فإنّ أفضل التحليلات هي تلك التي تدرس كل دين بذاته وتفحصه بأكمل طريقة ممكنة. وهنا أيضاً تتعدد الاحتمالات. فهذا الفحص عقلاني صارم عند الورّاق، في حين أنه يأخذ بعين الاعتبار العديد من الجوانب العاطفية عند ابن كمّونة، الذي لم يَسْعَ إلى تقويل المخاطب ما لم يشأ أن يقوله. وفي هذا نراه يتابع جزئياً نهج حنين؛ ونلاحظ ذلك خاصة في تحليلهما المتشابه للمعجزات. ومع ذلك، اضطر ابن كمونة، بسبب منظوره الخاص، إلى أن يعود إلى مسألة النبوّة معتبراً إياها مسألة مركزية، في حين أنّ حنين لم يتطرق إليها إلاّ بصورة غير مباشرة.

إنّ وجود مفكرين نقديين إبّان القرنين الرابع والخامس/ العاشر والحادي عشر لا

يجد تبريره في تماثل الحجج التي استخدموها مع حجج أسلافهم - وكلّها حجج تندرج في أرضية مشتركة من السجال الديني البيني - بقدر ما يجده في محاولتهم تقديم إجابة عما كان في السابق تساؤلاً فحسب. وهنا نكون قد انتقلنا إلى زمن سيطرت فيه اليقينيات وتعزّزت الصراطيات. وفي مواجهتها لم يعد من الوارد أن تُطرح الأسئلة، بل صار مطلوباً الانطلاق من هذه الأسئلة كمسلّمات والإجابة عنها بالحلول المسلّم بها غالبياً. وقد اضطر المفكرون وقتئذٍ إلى الاختيار بين موقفين نقيضين: إما معارضة خيار اعتقادي بخيار اعتقادي آخر (الإيمانية العقلانية في مواجهة الإيمانية الدينية)، أو الانكفاء على شكية نفسية تُوازَن بانضباط عملي.

وإنما لتجنّب هذا الإحراج ذي الحدين، وكذلك للرد على الإغراءات التلفيقية التي شاعت في ذلك العصر، اضطر المفكرون، مع الأرفادي، إلى معالجة المشكلة من زاوية النوايا. فقد قطع الأرفادي الصلة مع التصور المنطقي المحض للعقل وذكّر، كما فعل حنين، بضرورة التصديق البدئي، واستكمل هذه الملاحظة بفكرة وجود زخم عاطفي في العقيدة الدينية يميل بها في هذا الاتجاه أو ذاك تبعاً للحساسيات. ومع أننا لا نستطيع أن نفهم مسعى الأرفادي إلاّ داخل منظومة عقائدية متشعبة الجوانب، كما الحال في المنظومة العقائدية للمسيحية، ومع أن مسعاه ذاك ينبع مباشرة من الالتزام بممارسة شعائرية صراطية كما الحال في اليهودية والإسلام، فقد مهّد للجهود التي ستبذل إبان القرن السابع/الثالث عشر سعياً إلى فهم الظاهرة الدينية فهماً شاملاً. هذا مع العلم بأنّ الجهود التي عايناها عند رامون لول وابن كمّونة تنبثق عن آليات ذهنية متباينة، إن لم نقل متعارضة؛ فرامون لول متفائل ويعتقد أنه من الممكن في نهاية المطاف بناء عالم ديني يُسلم به من الجميع بلا نقاش، في حين كان ابن كمّونة شبه شكّاك فضاعف من التحفظات. وانطلق الأوّل من سلطته الذاتية، في حين كان الثاني جمّاعاً للأقوال ولا يتدخل إلاّ ليختار بين الاستشهادات، وفي أقصى الأحوال ليحكم فيها. ولئن احتل هذان المفكران مكانهما في الخاتمة التاريخية لدراستنا، فمن الممكن مع ذلك أيضاً أن يُعتبرا رائدين بعيدين لبحث عصريّ يختلف تمام الاختلاف عن البحث الذي قمنا به.

وبالفعل، إننا لا نستطيع أن نتجاهل التاريخ الذي أسدل الستار على العمل الذي أنجزه ابن كمّونة. ولئن دلّ نص التوحيدي، الذي ذكر فيه أنّ مكتبة أحد أعيان ذلك

الزمان كانت تحتوي على عدد من الكتب المشبوهة، على أنّ الفكر المستقل كان له بعض الجمهور، فإنّ ضربتين كبريين متتاليتين قد سدّدتا له إبّان القرن الخامس/الحادي عشر والقرن السابع/الثالث عشر. فالصمت الذي خيّم بعد المعري، وامتد حتى ابن كمّونة، هو صمت قسري فُرض فرضاً. بالفعل، لقد تردد لدى هذا الكاتب صدى التضخم الذي طرأ على الأسئلة والاعتراضات منذ أن كتب المعري، وبقي في الوقت نفسه قيد الكتمان بالنظر إلى أنّ «المذهب السنّي» كان استعاد موقعه، فصار في آن واحد هو الدين الرسمي المنتصر وهو الشكل التقليدي المعطى له. وبعد الانحسار القصير الأمد الناجم عن الغزو المغولي، أدّى دخول المغول في الإسلام إلى خلق فترة طويلة ثانية من الصمت، وكان الصمت هذه المرة فعلياً. وقد تكون هذه الفترة قد عرفت، هي أيضاً، عدداً من الاحتجاجات السرية. وقد تنمّ عن ذلك النكت الشعبية التي نُسبت إلى ابن الريوندي الذي أصبح شخصاً أسطورياً، وكذلك الانتقادات التي تناولت السلطة الدينية وانتشرت في هذا الإقليم أو ذاك، بله التصريحات التجديفية التي كان السياق العام يبادر سريعاً إلى التخفيف من غلوائها(٤). ولكن كل هذه الأشياء ما هي إلاّ استعادة للانعتاقية التي عرفتها بدايات العصر العباسي، ولا تشكّل تفكيراً نقدياً جديراً بهذا الاسم. أما العصر الحديث فشهد تغلغل إيديولوجيات وفدت من الخارج، ولا سيّما الماركسية؛ وفي هذا حرف كبير لمسار الإشكالية لأنّ العالم العربي استقبل يومئذ نقداً نشأ وتطور في سياق مختلف جداً، ووفق تسلسل تاريخي قلنا في البداية إنه انعكس بانتقاله من الشرق إلى الغرب.

في ما يتعلق بالفكر الحديث، درجت العادة على وضع العالم العربي في ركاب الغرب. وليس هذا فقط خطأ في المنظور من جانب العالم الغربي التوسعي الذي

---

(٤) نجد هذه الظواهر خصوصاً في الأوساط غير العربية، كتلك القصيدة الشعبية الأذربيجانية التي يهتف فيها أحد المسلمين وقد رأى عروساً مسيحية سافرة وخارقة الجمال: «من يقع نظره مرة على مخلوقة كهذه، فلن يرغب من بعد في الذهاب إلى الجامع، بل سيتوجّه نحو الكنيسة» (ذكره البارون دى باي de Baye في كتابه: **في بلاد التتار، من دربنت إلى اليزابيتبول. ذكرى إحدى المهمات** (بالفرنسية) في سلسلة «رؤى من روسيا»، باريس، دون تاريخ [١٩٠١؟]، ص ٤٨. ونستطيع بسهولة أن نسمع تعليقات كهذه في البلدان العربية في الجلسات الخاصة.

نسي جذوره العربية، بل هو أيضاً خطأ في المنظور من جانب بعض الشرقيين الذين ظنوا أنهم يستطيعون الحصول على القوة المادية للخصم بدون أن تتأثر به شخصيتهم. وهذه الفكرة، التي انتشرت في ثلاثينيات القرن التاسع عشر مع الطهطاوي، أدّت إلى موقف ملتبس: أي المطالبة بالأصالة وبحق التقليد في آن. وهذا ما عبّر عنه جاك بيرك Jacques Berque عندما قال: «إنّ العرب يريدون ألا يشابهوا الآخرين وألا يختلفوا عنهم»(٥). فلو ذكرت أمامهم خصوصيتهم يشعرون بالمهانة ويطالبون بأن يكونوا كمثل قائل هذه الملاحظة، وإنْ طبّقت عليهم نفس المعايير التي تطبّق على الآخرين يجفلون. هذا التوهم بأنّ التكنولوجيا الغربية قابلة للفصل عن خلفيتها النفسية وللنقل إلى شرقٍ بقي على حاله، إنما هو ناجم عن رؤية مادية اختزالية للتاريخ. أما أنّ كل شيء متماسك، وأنه لا يمكن فصل أي شيء عن سياقه، فهذا ما يتجلّى في التحوّلات التي طرأت على اللغة العربية نفسها. فعندما قورنت نهضة القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع عشر الميلادي بالعصر الكلاسيكي للإسلام، ولا سيما من منظور مواجهة العالم العربي لثقافات أخرى أكثر تقدماً على الصعيد التقني في كلتا الحالين، جرى التأكيد بخاصة على التشابهات. وهذه تُلاحظ فعلاً في المبادئ والطرق السلوكية لدمج هذه العناصر الثقافية الأجنبية. ولكن إلى جانب النقاط المشتركة، يجب أيضاً ذكر الفروق الناجمة عن اختلاف السياقين:

- بقيت الأمة الإسلامية في القرون الوسطى متماسكة إجمالاً، في حين أنها في العصر الحديث تفتّتتْ إلى دول صغيرة عديدة.

- في العصر العباسي كانت الفروق في اللهجات قليلة، في حين يواجه العصر الحديث لهجاتٍ عامية تجذّرت وتغايرت من منطقة إلى أخرى.

- كانت العربية الفصحى قريبة من أشكال الوعي القديمة، في حين أنه يتعين على العرب المعاصرين أن يبذلوا جهداً وأن يضعوا أنفسهم في موقف مصطنع تماماً كي يستعملوها.

- كانت العربية لا تواجه منافسة إلاّ من خلال اللغات التي وصلت إلى العرب

---

(٥) ذكرها م. ديغي M. Deguy في مقالته: «جاك بيرك والإناسة»، مجلة Critique، العدد ٢٠٩، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٤، ص ٨٦٤.

عن طريق الكتب (كاليونانية والبهلوية)، أما في عصرنا فإنها تتنافس مع لغات التواصل الدولي (كالإنكليزية والفرنسية).

- لعب المسيحيون السريان دوراً مهماً في عملية الترجمة إلى العربية دون أن يثير ذلك قلقاً حقيقياً لدى المسلمين، في حين أن الدور المتميّز الذي يضطلع به المسيحيون العرب المعاصرون غالباً ما يُنظر إليه بحنق(٦).

يُظهر هذا كله كم نكون موهومين لو تصورنا أننا نستطيع تقطيع الواقع لنميز بدقة بين ما يمكن أن يتحرك وبين ما يجب ألا يتحرك. بالطبع، لا يعني هذا أننا نريد أن نحبس العالم العربي في حيّز مغلق ونحول بينه وبين أي انفتاح. ولكن يجب التنويه بأنّ هذا الانفتاح لا يمكن أن يكون جزئياً. فما إن يبدأ حتى تعتمل فيه سلسلة من الظواهر المترابطة، وهي سلسلة لا يمكن أن توقف في لحظة من اللحظات بشكل مصطنع.

في هذه الظروف، هل يكون من المفيد أن نعكف على الماضي؟ إنّ التعديلات التي يأتي بها التاريخ تحول بالطبع دون بزوغ المعتقدات والمذاهب بزوغاً تلقائياً عادياً، ولا سيّما أننا، في المجال الذي نحن بصدده، لسنا أمام منظومة تمكن الإحاطة بها دفعة واحدة، بل نحن أمام عمليّة مركّبة وأحياناً متناقضة تمتد على قرون بكاملها. أسيقال إنّ لدى الكتّاب العرب طروحات يجهلها الفكر الغربي المعاصر؟ بالإجمال، ليس هذا هو واقع الأشياء.

أنكتفي عندئذٍ بالإشادة بأسبقية واضحة تفوّق بها العالم العربي على الغرب في مجال النقد الديني؟ ولكن الأسبقية الزمنية لا تعطي أيّة أحقّية، ومن محاذيرها أنّ الاكتشافات الأولى تبقى متلعثمة، بل جنينيّة أحياناً. والواقع أنّ العبرة التي نستطيع أن نستخلصها من كل ما رأينا أشد تعقيداً بكثير.

لقد أظهرت دراستنا قبل كل شيء أنّ التفكير النقدي يمكن أن ينشأ في أسيقة متباينة جداً. وهو قابل للصدور عن العالم العربي قابليته للصدور عن العالم الغربي. وهذه الملاحظة النظرية العامة تستدعي بدورها أسئلة ونتائج عديدة.

---

(٦) انظر ميشيل باربو: «أفكار حول الإصلاحات الحديثة للعربية الفصحى» [مداخلة في كتاب] **إصلاح اللغات**، بإشراف ي. فودور وك. حجاج، دار نشر هامبورغ، ١٩٨٣، ص ١٢٧-١٥٤.

ما الذي يفسّر وجود تفاوت زمني بين المجتمعات؟ وكيف نفسر أن يكون هذا الشكل من الفكر قد ولد بسرعة هنا، في حين أنه ظهر متأخراً وفرض نفسه بقوة هناك؟ يكمن أحد عناصر الإجابة في المقولة المتداولة بكثرة عن غياب الاكليروس في العالم الإسلامي - على الأقل ما دامت الشيعية (التي لها اكليروس) ليست دين دولة - وهو الغياب الذي تميّز به العالم العباسي بوجه خاص. وينجم عن «غياب الاكليروس» هذا أنّ لا أحد «كاهن» وأنّ جميع الناس «كهنة» في آن. والنتيجة الإيجابية لذلك هي أنّ طور التوسع من شأنه أن يؤدي إلى قيام وضع داخلي جيد، على نحو ما حصل بسرعة في الإسلام، يتيح بدوره قدرة كبيرة على الإبداع والانفتاح ساهمت في الظهور السريع للمفكرين الذين تكلمنا عنهم. أما النتيجة السلبية فهي أن طور الانحسار يشهد مزايدة في الصراطية. وقد ظهر هذا مع إعادة توطيد السنية في القرن الخامس/ الحادي عشر نتيجة للنكسات أمام الأوروبيين في الحروب الصليبية، وبخاصة نتيجة للجمود الذي نجم عن الدمار المغولي بدءاً من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي. ونشهد الآن، مع مصادرة النهضة من قبل الأصولية الإسلامية، سيرورة مماثلة تتجلى خصوصاً بتهميش كافة الفعاليات الأقلوية التي أَثْرَت وأخصبت العالم العربي في القرن المنصرم.

ولكن لئن ركزت هذه الإجابة على ما يكون من تعارض بين حضارتين، فإنّ إجابة أخرى تشدّد على السمات المشتركة بينهما لتجعل الفوارق تنبثق في هذه الحالة من الكيفية المختلفة التي تتجسّد بها هذه السمات المشتركة. رأينا مثلاً الدور التحريضي الرئيسي الذي لعبته الثنوية منذ بداية الخلافة في بغداد، ولا سيما في أوْج هذه الخلافة. وبوسعنا، على سبيل المقارنة، أن ننوّه بالمفعول الذي أحدثه في الغرب «**القاموس التاريخي والنقدي**» لـ بيير بايل Pierre Bayle الذي كان الكتاب المفضل لدى جميع رواد عصر الأنوار، ولا سيّما المقالة التي تتكلّم عن المانويين. فعندما أكد هذا «القاموس» أنّ القديس أوغسطينوس، لو بقي كما كان(*)، «لتمكّن من إزاحة الأخطاء الأكثر فجاجة ومن إنشاء منظومة فكرية ستحرج الصراطيين على يديه»، فإنه شقّ الطريق أمام جميع انتقادات الفلاسفة، وهي الانتقادات التي كانت

(*) معلوم أن القديس أوغسطينوس كان مانوياً قبل أن يعتنق المسيحية. «م»

بمثابة تطوير للحوار الذي تخيّله بين ميليسوس وزرادشت.

وبالتالي لا نستطيع أن نتكلّم عن «طبيعة» غربية أو عن «طبيعة» شرقية قد توهمنا بأننا قادرون على الانتقال من هذه إلى تلك لكي نجد هناك الخلاص الذي لم نجده هنا. بلى، هناك نزعات تكون سائدة أكثر من غيرها حسب الحضارات، ولكن الآليات تبقى عامة، وكل حضارة كبيرة تختبر جملة الإمكانيات، بمقدار صغير أو كبير.

إنّ النزعات الغالبة عددياً هي النزعات التي استغلّت المعطيات الثقافية (بنية اللغة، التقاليد الدينية السائدة. . .) في ما أسماه أندريه جيد «منحى الانحدار». وإذا كان علينا أن نعترف بتمثيلها السوسيولوجي، فإنّه لا يتعيّن علينا لذلك أن نؤقنمها. ولا شك أنّ بعض المستعربين ارتكبوا خطأ فادحاً عندما أرادوا اختزال موضوع بحثهم إلى «بنية ثنائية»، أو إلى «رؤية انقطاعية للزمن تتأدى إلى جهل المستقبل»، الخ. ولئن كانت هذه السمات قد وسمت نزعات مهمّة في حقبة من الزمان، فهذا لا يعني أنه يستحيل الخروج منها. لقد أفادنا كلود ليفي ستروس - معارضاً في ذلك الباحث مرسيل غرانيه - عندما ذكّر بأنّ مذهب المثقفين الصينيين إنْ كان قام على تمثُّل العالم وفق بنية مربعة، فإنّ الإنسان العادي أو الريفي في الصين لا يعيش في عالم مربّع. فهناك دوماً جوانب أخرى داخل الحضارة الواحدة، ولئن لم ينظّر لها المنظِّرون فهذا لا ينفي ما لها من تأثير على قطاعات واسعة من الحياة الجارية. وبوسعنا دوماً أن نطبق على النزعات التي أبرزها الأخصائيون، بحكم أنهم أخصائيون، ما كان يقال في الماضي عن النجوم: «إنها تؤثِّر، ولكنها لا تحتِّم».

إنّ الفكر النقدي هو ظاهرة ذاتية وأصيلة في الحضارة العربية. وقد تمّ قمعه في الماضي، عن طريق الخنق لا عن طريق الإقناع بالنسبة إلى الغير، وباللجوء إلى حجج توافقية لا إلى تفكير استيعابي بالنسبة إلى الذات. ولئن حُكم عليه على مدى حقب مديدة بألا يعبر عن نفسه إلا من خلال شظايا مبتورة، فإنه يبقى في وسعه في كل لحظة أن يعاود تكوين نفسه في مسعى منه إلى التعبير عن ملء ذاته.

رابطة العقلانيين العرب
من أجل ثقافة نقدية تنويرية علمانية

إصدارات الرابطة

١. **فلينزع الحجاب**، تأليف شاهدورت جاڤان، ترجمة فاطمة بلحسن. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٢. **المرض بالغرب: التحليل النفسي لعصاب جماعي عربي**، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٣. **ازدواجية العقل: دراسة تحليلية نفسية لكتابات حسن حنفي**، تأليف جورج طرابيشي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٤. **فلسفة الأنوار**، تأليف ج. فولغين، ترجمة هنرييت عبودي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٥. **حرية الاعتقاد الديني**، إعداد وتصنيف محمد كامل الخطيب. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٦. **نقد الثوابت: آراء في العنف والتمييز والمصادرة**، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٧. **مواقف من أجل التنوير**، تأليف محمد الحداد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٨. **يوسف القرضاوي بين التسامح والإرهاب**، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٥.

٩. **٢٣ عاماً: دراسة في الممارسة النبوية المحمدية**، تأليف علي الدشتي، ترجمة ثائر ديب. الطبعة الثانية، دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.

١٠. **علم نفس الجماهير**: تأليف سيغموند فرويد، ترجمة وتعليق جورج طرابيشي. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١١. **الإسلام: نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، تأليف محمد الحداد، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٦.

١٢. **هرطقات ١: عن الديموقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، الطبعة الثانية، بيروت ٢٠٠٨.
١٣. **هرطقات ٢: العلمانية كإشكالية إسلامية-إسلامية**، تأليف جورج طرابيشي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.
١٤. **العلمانية على محك الأصوليات اليهودية والمسيحية والإسلامية**، تأليف كارولين فوريست وفياميتا فينر، ترجمة غازي أبو عقل. دار بترا، دمشق ٢٠٠٦.
١٥. **عمانويل كانط: الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص**، تأليف محمد المزوغي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٧.
١٦. **الانسداد التاريخي: لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي؟** تأليف هاشم صالح. دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧.
١٧. **الحجاب**، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.
١٨. **أسرار التوراة**، تأليف روجيه الصبّاح، ترجمة صالح بشير. دار بترا، دمشق ٢٠٠٧.
١٩. **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، تأليف هاشم صالح. الطبعة الثانية، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.
٢٠. **هدم الهدم، إدارة الظهر للأب السياسي والثقافي والتراثي**، تأليف عبد الرزاق عيد. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٧.
٢١. **معضلة الأصولية الإسلامية**، تأليف هاشم صالح. دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٨.
٢٢. **في نقد إنسان الجموع**، تأليف رجاء بن سلامة. دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.
٢٣. **إمامة المرأة**، تأليف جمال البنا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٤. **الإسلام والحرية**، تأليف محمد الشرفي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٥. **حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية**، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٦. **الإسلام معطَّلاً: العالم الإسلامي ومعضلة الفوات التاريخي**، تأليف فريدون هويدا، ترجمة حسين قبيسي. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.
٢٧. **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، تأليف الطاهر الحداد. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.

٢٨ . **موجز فكر التنوير**، تأليف د. عثمان أشقرا. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.

٢٩ . **الحداثة وتحرير الإنسان**، مجموعة باحثين. دار بترا، دمشق ٢٠٠٨.

٣٠ . **١٧٨٩ : ثورات الحرية والمساواة**، تأليف روبرت بالمر، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت ٢٠٠٨.

٣١ . **تأسيس الإسلام: بين الكتابة والتاريخ**، تأليف ألفريد لويس دي بريمار، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٣٢ . **المفكرون الأحرار في الإسلام**، تأليف دومينيك أورفوا، ترجمة جمال شحيد، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٣٣ . **الإسلام والتحليل النفسي**، تأليف فتحي بن سلامة، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٣٤ . **المدينة الإسلامية والأصولية والإرهاب**، تأليف عبد الصمد الديالمي، دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

٣٥ . **المعجزة: أو سبات العقل في الإسلام**، تأليف جورج طرابيشي دار الساقي، بيروت ٢٠٠٨.

«الإسلام واحداً ومتعدداً»

سلسلة دراسات يشرف عليها د. عبد المجيد الشرفي

صدر منها إلى الآن عن دار الطليعة ببيروت:

٣٦ . الإسلام الخارجي، تأليف ناجية الوريمّي بوعجيلة.

٣٧ . **إسلام المتكلمين**، تأليف محمد بوهلال.

٣٨ . **الإسلام السني**، تأليف بسام الجمل.

٣٩ . **الإسلام الشعبي**، تأليف زهية جويرو.

٤٠ . **الإسلام الحركي، بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية**، تأليف عبد الرحيم بوهاها.

٤١ . **إسلام الفلاسفة**، تأليف منجي لسود.

٤٢ . **الإسلام في المدينة**، تأليف بلقيس الرزيقي.

٤٣ . **الإسلام «الأسود» جنوب الصّحراء الكبرى**، تأليف محمد شقرون.

٤٤ . **الإسلام الآسيوي**، تأليف آمال قرامي.

٤٥ . **إسلام الفقهاء**، تأليف نادر الحمامي.

٤٦ . **إسلام المتصوفة**، تأليف محمد بن الطيب.

٤٧ . **إسلام المجددين**، تأليف محمد حمزة.

٤٨ . **الإسلام العربي**، تأليف عبد الله خلايفي.

٤٩ . **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف هالة الورتاني وعبد الباسط قمودي.

٥٠ . **إسلام الأكراد**، تأليف تهامي العبدولي.

٥١ . **إسلام الساسة**، تأليف سهام الدبابي الميساوي.

٥٢ . **إسلام عصور الانحطاط**، تأليف الورتاني/القمودي.

إصدارات الرابطة تحت اسم
المؤسسة العربية للتحديث الفكري

٥٣ . أعلام النبوة: **الرد على الملحد أبي بكر الرازي**، تأليف أبو حاتم الرازي. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٣.

٥٤ . **في الائتلاف والاختلاف - ثنائية السائد والمهمش في الفكر الإسلامي القديم**، تأليف ناجية الوريمي بوعجيلة. دار المدى، دمشق ٢٠٠٤.

٥٥ . **ما الثورة الدينية؟ الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة**، تأليف داريوش شايغان، ترجمة محمد الرحموني. دار الساقي، بيروت ٢٠٠٤.

٥٦ . **الحداثة والحداثة العربية**. دار بترا، دمشق ٢٠٠٤.

٥٧ . **النهضة وصراع البقاء**، تأليف إبراهيم بدران. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٥٨ . **الحرب المقدسة: الجهاد، الحرب الصليبية - العنف والدين في المسيحية والإسلام**، تأليف جان فلوري، ترجمة غسان مايو. دار المدى، بيروت ٢٠٠٥.

٥٩ . **أسباب النزول**، تأليف بسام الجمل. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٦٠ . **الإنسان نشوؤه وارتقاؤه**، تأليف جان شالين، ترجمة الصادق قسومة. دار بترا، دمشق ٢٠٠٥.

٦١ . **الحديث النبوي ومكانته في الفكر الإسلامي الحديث**، تأليف محمد حمزة. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٦٢ . **السنّة: أصلاً من أصول الفقه**، تأليف حمادي ذويب. المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٥.

٦٣ . **العلمانية**، تأليف غي هارشير، ترجمة رشا الصباغ. دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

٦٤ . **الكنيسة والعلم: تاريخ الصراع بين العقل الديني والعقل العلمي**، الجزء ١، تأليف جورج مينوا، ترجمة موريس جلال. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٦٥ . **محاكم التفتيش**، تأليف غي وجون تستاس، ترجمة ميساء السيوفي. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٦٦ . **ما هي العلمانية؟**، تأليف هنري بينا-رويث، ترجمة ريم منصور الأطرش. دار الأهالي، دمشق ٢٠٠٥.

٦٧ . **الفكر الحر**، تأليف أندريه ناتاف، ترجمة رندة بعث. دار المدى، دمشق ٢٠٠٥.

للاتصال برابطة العقلانيين العرب : arabrationalists@yahoo.fr

الفكر الحرّ هو ظاهرة ذاتية وأصيلة في الحضارة العربية الإسلامية، وإن يكن انحصر في قلّة من المفكّرين النقديين ممن طالت يد القمع كتاباتهم، وحتى حياتهم، وألصقت بهم تهم الزندقة والخروج على الصراط المستقيم.

روّاد الفكر الحرّ هؤلاء يتصدّر صفوفهم مشاهير من أمثال ابن المقفع والرازي والمعرّي، ولكن كذلك مغمورون أو مهمّشون من أمثال ابن الريوندي والوراق، أو أخيراً مليّون ينتمون إلى الحضارة نفسها وإن كانوا ليسوا من الديانة نفسها من أمثال حنين بن اسحق وحيويه البلخي وابن كمونة.

يؤكّد هذا الكتاب البعد الانفتاحي، وحتّى النقدي، للحضارة العربية الإسلامية في المجال الديني قبل أن تنغلق على نفسها مع سيطرة الفكر الفقهي والأصولي الذي قادها إلى ليل «الانحطاط» الطويل.

دومينيك أورفوا مستعرب فرنسي معاصر. باحث ومتخصّص في الإسلام وأستاذ الدراسات الإسلامية في جامعة تولوز.

ISBN 978-1-85516-283-9

9 781855 162839 >

رابطة العقلانيين العرب

دار الساقي

DAR AL SAQI